

٤

من نراث الرازي

محصل أفكار المنقذمين والمناخريين من العلماء والحكماء والمنكلمين

للإمام الأعظم والعالم الأجل الأكرم
فريد دهره ووحيد عصره شيخ الإسلام

فخر الدين محمد بن عمر الخطيب
الرازي

وبذلك كتاب

تأليف المحصل

للعلامة نصير الدين الطوسي

راجعه وقدم له

طه عبد الرؤوف سعد

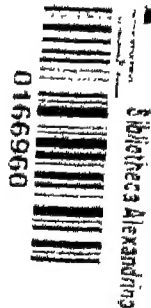
حقوق الطبع محفوظة

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية

مسئول التحرير: د. أحمد محمد

٩ شارع السنافية - القاهرة - القاهرة



٤

من نراث الرازي

محصل أفكار المنقذمين والمناظرين من العلماء والحكماء والمنكلمين

للإمام الأعظم والعالم الأجل الأكرم
فريد دهره ووحيد عصره شيخ الإسلام

فخر الدين محمد بن عمر الخطيب
الرازي

وبذيله كتاب

تأخير المحصل
للعلامة نصير الدين الطوسي

راجعته وقدم له

طه عبد الرؤوف سعد

حقوق الطبع محفوظة

مكتبة الكليات الأزهرية
٩٩ الصناديق - الأزهر



مقدمة

الحمد لله بنعمته تتم الصالحات ، وأشهد ألا إله إلا الله شهادة تثقل لنا بها ربنا ميزان الحسنات ، وأصلى وأسلم على سيدنا محمد سيد ولد آدم المنزل عليه الكتاب المنير والآيات البينات ، صلاة وسلاما دائما على متابعين إلى يوم يقوم الأشهاد .

أما بعد : فقد وفقنا الله ويسر لنا ، وكل ميسر لما خلق له ، أن نخرج أمهات الكتب وجلائل أعمال المؤلفين وقرائح أذهانهم .

ولما كان شيخ الإسلام الإمام فخر الدين الرازي قد أسهم في المكتبة العربية بنفائس لا تعد ودرر لا تحصى وأفكار لا تستقصى ، ولا يخفى على القارئ ما لهذا الإمام من باع طويل في هذا الميدان وما لكتبه من شهرة مرموقة وصيت بعيد وفائدة مرجوة - إن شاء الله .

فكان لزاما علينا أن ننقب عن مؤلفات هذا البحر الزاخر ونشرها - إن شاء الله - تباعا .

وقد قننا بعون الله وحسن توفيقه بالاستفتاح بطبع كتاب «لوامع البيئات شرح أسماء الله تعالى والصفات» وهو الكتاب المشهور «بشرح أسماء الله الحسن للرازي» تبركا بأسماء الله الحسن وصفاته العظمى وثينا بكتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ووضعنا عليه شرحا لطيفا أسميناه المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، وكانت الدرة الثالثة التي قدمناها للإمام الرازي هي كتابه الصغير الحجم الكبير الفائدة «معالم أصول الدين» .

وها هو كتابه الرابع المشهور باسم «المحصل» واسمه الحقيقي بالمسالك العالمية «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» . وقد قام نصير الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحسن الطوسي بوضع كتاب على ذيل كتاب الرازي باسم «تلخيص المحصل» وليس تلخيصا بالمعنى المفهوم ولكنه شرح

بعض أفاضله أو أتى بشيء فات على مؤلفه أو نقدته نقدا شديدا في بعض الأحوال ولا عيب على الرازي في ذلك لأن تلك العلوم تختلف فيها وجهات النظر كثيرا ، ولكن الطوسي عندما يمدح حسنة الرازي لا ينكرها ولا يتأخر في الإشادة بها . فعندما تكلم الرازي في الركن الثاني في تقسيم المعلومات ، شرح الطوسي إحدى جملة فقال : « يريد المراد جمع الحجج مفصلة بقول موجز وهو في غاية الحسن والبلاغة » .

ولقد اطلعت على ما كتب في هذا الفن سواء من سبق هذا الإمام أوجاء بعده فوجدته بحمد الله قد برز من سبقوه وتقدم في علمه وبجته عن خلفوه ، وهو بلا شك رضاء من الله سبحانه وتعالى عن هذا الإمام الأفخم والخبير الأدهم ، رضى الله عنه جزاء ما أخرج للمكتبة الإسلامية من روائع التأليف ومن عظام التصانيف . ونظرة صادقة منك أيها القارئ العزيز في هذا الكتاب الجليل تدرك صدق قولي وتعلم حسن ظني في هذا الكتاب :

وطبعت الكتاب ومخطوطاته . لا يستطيع القارئ فيها من تفهم موضوعاته فالكلمات مدججة في بعضها وكذلك الفقرات والموضوعات فقامت بمراجعة هذه المواضيع على أصولها وكذلك على ما كتبه المؤلفان في كتبهما الأخرى وراجعت النقول التي أتيا بها منسوبة إلى أصحابها ورتبت الكتاب إلى جمل وفقرات ومواضيع وفصول ووضعت لها العناوين ، وقمت باستعمال علامات الترقيم .

وإني أدعو الله سبحانه وتعالى أن ينفعني وإياك بهذا الكتاب لأنه نعم المولى ونعم النصير وبالإجابة جدير .
وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن اتبع طريقه وسار على هديه إلى يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

المراجع ؟

ترجمة الإمام الفخر الرازي صاحب المحصل

مولده :

ولد في اليوم الخامس والعشرين من رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة وقيل ثلاث وأربعين الموافقة لسنة ١١٤٩ م .

نسبه ولقبه :

هو الإمام الكبير شيخ الإسلام العلامة التحرير ، الأصولي ، المتكلم ، المناظر ، المفسر ، صاحب التصانيف المشهورة في الآفاق ، الحظية في سوق الإفادة بالانفاق ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي ، التيمي ، البكري ، القرشي ، الطبرستاني ، الرازي المولد ، الملقب فخر الدين ، المعروف بابن الخطيب أو ابن خطيب الرى ، ذلك أن أباه كان خطيباً . الفقيه الشافعى المذهب ، الأشعرى العقيدة ، الملقب بالإمام عند علماء الأصول ، المقرر لشبه مذاهب الفرق المخالفين ، والمبطل لما بإقامة البراهين ، فاق أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية ، وخصوصاً في الأصولين ، أصول الفقه وأصول الدين ، والمعقولات ، وعلم الأوائل ، فريد عصره ، ونسيج وحده .

آراء العلماء فيه :

كان العلماء يقصدونه من البلاد ، وتشدد إليه الرجال من الانقطاع ، وقد حكي شرف الدين بن عنين : أنه حضر درسه يوماً وهو يلقى الدروس في مدرسته بخوارزم ، ودرسه حافل بالافاضل ، واليوم شات ، وقد سقط ثلج كثير ، وخوارزم بردها شديد إلى غاية ما يكون ، فسقطت بالقرب منه حامية ، وقد طاردها بعض الجوارح ، فلما وقعت رجع عنها الجارح خوفاً من الناس الحاضرين ، فلم تقدر الحامية على الطيران من خوفها من شدة البرد ، فلما قام فخر الدين من الدرس ، وقف عليها ورق لها وأخذها بيده ، فأنشأ ابن عنين في الحال من بحر السكامل :

| | |
|---------------------------------|----------------------------|
| يا ابن الكرام المطعمين إذا شتوا | في كل مسغبة وثلج خاشف |
| العاصمين إذا النفوس تطايرت | بين الصوارم والرشيح الراءف |
| من نبأ الورقاء أن علكم | حرم وأنتك ملجأ للخائف |

وفدت عليك وقد تدانى حلقها
لو أنها تحبى بمسال لاثنت
جاءت (سليمان) الزمان بشكوها
مواه القوت حتى ظله
خجوتها ببقائها المستأنف
من راحتك بنائل متضاعف
والموت يلع من جناحي خاطف
بإزائه يجرى بقلب واجف

بعض العلماء :

خصه الله برأى هو للغيب طليعة
ومدحه الإمام سراج الدين يوسف بن أبي بكر بن محمد السكاكي الخوارزمي بقوله .
أعلمن علما يقينا أن رب العالمينا
لو قضى في عالمهم خدمة اللاعالمينا
أخدم الرازي فخرا خدمة العبد إن سينا

ولابن عديم فيه قصيدة من جملتها - من (الكامل) أيضا :

ماتت به بدع تمادى عمرها
فعلا به الإسلام أرفع هضبة
غلط امرؤ بأبي على قاسه
لو أن رسطاليس يسمع لفظه
ولحار بطليموس لو لاقاه من
ولو أنهم جمعوا لديه تيقنوا
دهر وكاد ظلامها لا ينجلي
ورسا سواه في المضيق الأسفل
هيئات قصر عن مداه أبو على
من لفظه ، امرته هزة أفـكل
برهانه في كل شكل مشكل
أن الفضيلة لم تكن للأول

وقد كان الرازي يعظ باللسانين العربي والفارسي ، وكان يلحقه الوجد حال الرعظ ويكثر البكاء ، وكان يحضر مجلسه بمدينة (هراة) أرباب المذاهب والمقالات ، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن الاجوبة والمجادلات على اختلاف أصنافهم ومذاهبهم . ويحى إلى مجلسه الأكابر والأمراء والملوك . وكان صاحب وقار وحشمة وماليك وثروة وبرة حسنة وهيئة جميلة . لذا ركب مشى معه نحو ثلاثمائة مشغل على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك . ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية إلى مذهب أهل السنة . وكان يلقب بهراة بشيخ الإسلام .

أسانده :

كان مبدأ اشتغاله بالعلم على والده ، الذي كان خطيبا بالرى حتى مات . وقد ذكر الرازي في كتابه المسمى

و تحصيل الحق ، أنه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر ، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الانصارى ، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي ، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الأسفرائينى ، وهو على الشيخ أبي الحسن الباهلى ، وهو على شيخ السنة أبي الحسن بن أبي هلى بن أبي إسماعيل الأشعرى الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة .

وأما اشتغاله في فروع المذهب ، فإنه اشتغل على والده المذكور ، ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى ، وهو على القاضي حسين المروزى ، وهو على الفقهاء المروزى ، وهو على أبي زيد المروزى ، وهو على أبي إسحاق المروزى ، وهو على أبي العباس بن شريح وهو على أبي القاسم الأنماطى ، وهو على أبي إبراهيم المزنى ، وهو على الإمام الشافعى رضى الله عنه .

وبعد وفاة والده قصد إلى الكوفة السمرقاني ، واشتغل عليه مدة ، ثم عاد إلى الري ، واشتغل على المجد الجبلى صاحب محمد بن يحيى الفقيه أحد تلاميذ الإمام حجة الإسلام الغزالي ، ولما طلب المجد إلى مراغة ليدرس بها ، صحبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة .

ويقال إن الرازى كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين في أصول الدين .
والمستصفي في أصول الفقه للغزالي ، وكذا المعتمد لأبي الحسين البصرى .
وكان له يد في النظم . . فن نظمته :

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعى العالمين ضلال
فأرواحنا في وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقال
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فزالوا والجبال جبال
وكم قد رأينا من رجال ودولة فبادوا جميعاً مزعجين وزالوا ١١
وقال أبو عبد الله الحسين الواسطى : سمعت فخر الدين بهراة ينشد على المنبر معاتباً أهل البلد :

المرء ما دام حياً يستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفترق

فتلته مع الكرامية (١) :

لما قدم الرازى هراة ، ونال إكراماً عظيماً من الدولة ، واشتد ذلك على الكرامية ، فاجتمع يوماً مع القاضي

(١) تنسب الكرامية لمحمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٥ هـ ٨٦٩ ميلادية . وجملة الكرامية ثلاث فرق :
حقانية ، وطرائقية ، وإسحاقية ، وبعد جمهورهم فريقاً واحداً : إذ لا يكفر بعضهم بعضاً . ومن ضلالاته أنه
كان يسمى معبوده بصباً وله حد واحد من الجانب الذى ينتهى له العرش ، وأن معبوده أحدى الجوهر ثم قوله
لأنه على صورة إنسان ، وأنه عمام للعرش والعرش مكان له ، إلى غير ذلك من الضلالات المخزية . انظر كتابنا
و المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، (المراجع) .

مجد الدين بن القدوة ، فتناظرا ، ثم استطال فخر الدين على ابن القدوة ونال منه إهانة ، فعظم ذلك على الكرامية فلما كان من الغد جلس ابن عم مجد الدين ، فوعظ الناس وقال : « ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكثبنا مع الشاهدين » أيها الناس : ما نقول إلا ما صح عن رسول الله وأما قول أرسطو وكفريات ابن سينا ، وفلسفة الفارابي ، فلا تعلمها ، فلا شئ يشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام ، يذب عن دين الله ، وبكى فأبكى الناس ، وضجت الكرامية ، وثاروا من كل ناحية ، وحيت الفتنة ، فأرسل السلطان الجند وأسكتها . . وأمر الرازي بالخروج .

ولم يزل بين الرازي والكرامية السيف الأحمر ، فينال منهم ، وينالوا منه سباً وتكفيراً ، حتى قيل لأهم سموه فمات من ذلك .

وصيته :

وفي وفات الأعيان لابن خلسكان ، أن الرازي عندما مرض ، وأيقن أنه لا محالة ميت ، ألقى على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني وصية تدل على حسن العقيدة . . وقد جاء فيها :

« . . اعلما أني كنت رجلا محبا للعلم ، فكنت أكتب في كل شئ شيئا لا أقف على كية ولا كيفية ، سواء كان حقا أو باطلا أو غشا أو سميئا ، إلا أن الذي نظرته في الكتب المعتبرة لي ، أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير منزه عن بمائلة المتحيزات والأعراض ، وموصوف بكل القدرة والعلم والرحمة ، واقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فآرايت فيها فائدة تساوى الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم ، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالسكينة لله تعالى ، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى أو تضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية ، ولهذا أقول كلما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراهنه عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية ، فذاك هو الذي أقول به ، وألقى الله تعالى به ، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض ، فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد ، فهو كما مر . والذي لم يكن كذلك ، أقول : يا إله العالمين : إنني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فكل ما مر به قلبي أو خطر ببالي فأستشهد وأقول : إن علمت مني أني ما سمعت إلا في تقديس اعتقدت أنه الحق ، وتصورت أنه الصديق ، فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي ، فذاك جهد المقل . وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة ، فأغثنى وارحنى واستر زلتى وامح حوبتى يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ، ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين ، وأقول : ديني متابعة سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتابي القرآن العظيم ، وتعويلى في طلب الدين عليهما . . . »

وفاته :

توفي فخر الدين ، يوم الاثنين ، يوم عيد الفطر ، سنة ست وستائة ، هجرية ، الموافقة لسنة ألف ومائتين وتسع ميلادية بمدينة هراة ، ودفن آخر النهار في الجبل المصائب لقرية مزداخان . رحمه الله رحمة واسعة .

مصفاته :

لرازي تصانيف مفيدة في فنون عديدة ، كلها محققة ، وانتشرت تصانيفه في البلاد ، ورزق فيها سعادة عظيمة ، فإن الناس اشتغلوا بها ، ورفضوا كتب المتقدمين ، وهو أول من اخترع الترتيب في كتبه ، وأتى بما لم يسبق إليه ، ومن مصنفاته :

١ - تفسير القرآن الكريم المسمى بـ «مفاتيح الغيب» - جمع فيه من الغرائب والعجائب ، ما يطرب كل طالب ، وهو كبير جداً ، وترجع شهرة الرازي إلى هذا التفسير ، إذ جمع فيه بين المباحث الكلامية والفلسفية والدينية ورد فيه على تأويلات المعتزلة للقرآن ، وضمنه محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين .

٢ - شرح سورة الفاتحة - في مجلد .

٣ - تفسير سورة البقرة - مجلد .

٤ - المطالب العلية . في ثلاثة مجلدات . ولم يتمه .

٥ - نهاية المعقول في دراية الأصول - في مجلدين .

٦ - كتاب الأربعين - في أصول الدين - أعاننا الله على إخراجه .

٧ - كتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والظلمات .

٨ - كتاب المبهات المشرقية .

٩ - كتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية .

١٠ - كتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل .

١١ - كتاب إرشاد النظر إلى لطائف الأسرار .

١٢ - كتاب أجوبة المسائل النجارية .

١٣ - كتاب تحصيل الحق .

١٤ - كتاب الرتبة .

١٥ - معالم أصول الدين - انظره بتحقيقنا ط مكتبة السكليات الأزهرية .

١٦ - المانحس - في الفلسفة .

١٧ - شرح الإشارات لابن سينا . وهو جزله يسمى بـ «باب الإشارات» .

١٨ - شرح هيون الحكمة .

١٩ - السر المكتوم - في الطلسمات .

٢٠ - شرح أسماء الله الحسنى - انظره بتحقيقنا ط مكتبة السكليات الأزهرية .

(٢ - محصل)

٢١ - شرح المنهـل - في النحو - للزمخشري .

- ٢٢ - شرح الوجيز - في الفقه - للفرواني .
- ٢٣ - شرح ديوان سقط الزند - للمعري .
- ٢٤ - مختصر في الإعجاز .
- ٢٥ - نهاية الإعجاز في دراية الإعجاز - في علم البيان ، تستعد مكتبة السكليات الأزهرية لنشره .
- ٢٦ - كتاب في إبطال القياس .
- ٢٧ - شرح السكليات للقانون . ولم يتمه .
- ٢٨ - الجامع الكبير - ويعرف بالطب الكبير - ولم يتمه .
- ٢٩ - كتاب في الهندسة .
- ٣٠ - كتاب الفراسة .
- ٣١ - كتاب مناقب الشافعي .
- ٣٢ - أصول الشافعية .
- ٣٣ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركون . ومعه من تأليفنا ، المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركون ، انظره بتحقيقنا ط مكتبة السكليات الأزهرية .
- ٣٤ - المحصل ، محصل أفسكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمفكرين ، وبذيله تلخيص المحصل للطوسي وهو الكتاب الذي نقدم له .
- وهناك مصنفات له لم يتفق عليها ، وبعضها أنكره الشافعية ، واستبعدوا نسبته إليه . منها : « كتاب السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقدهم » .
- ومع هذا . فقد كان للرازي باع طويل في التصنيف ، ألف في كل فن ، وأسهم في كل علم ، وكانت مصنفاته غاية في الإنقان والترتيب ، ويقول ابن خلكان : « وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه ، وأدّ فيها بما لم يسبق إليه » .

ترجمة نصير الدين الطوسي

صاحب التخييص المحصل

اسمه وصفته ومولده :

هو : نصير الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الفيلسوف .

ولد بطوس سنة سبع وتسعين وخمسمائة هجرية الموافقة لسنة ١٢٠١ م .

كان حسن الصورة ، سمحاً ، بواداً ، كريماً ، حليماً ، حسن العشرة ، عزيز الفضائل ، جليل القدر ، داهية .
فيلسوفاً ، صاحب علم الرياضة والرصد ، وكان رأساً في علم الأوائل لاسيما في الأرصاد فإنه فاق فيه السكبار .

وكان ذا حرمة وافرة ، ومنزلة عالية ، محباً لعمل الخير ، وكان للمسلمين به نفع كبير خاصة الشيعة والعلميين
والحكام .

صله :

كانت له منزلة كبرى في تاريخ الحياة العقلية الإسلامية عند الفرس فهو من كبار علمائهم وفلاسفتهم الذين
كتبوا بالعربية وآثروها على الفارسية التي لم يصطفوها إلا قليلاً لشرح المعاني الفلسفية وبسط حقائقها ، ولذلك
ينظم في هذه الناحية مع ابن سينا وأبي الريحان البيروني وفخر الدين الرازي وصدر الدين الشيرازي وعبد الرزاق
للالهي والشيخ الهادي .

التصير وهو لاكو :

كان يعمل وزيراً لهولاكو من غير أن يدخل يده في الأموال ، وكان هولاكو يطعمه فيما يشير به عليه .
ولاه جميع الأوقاف في سائر بلاده وكان له نائب في كل بلد يشتغل بالأوقاف ، وبأخذ عشرها ويحمله إليه .

وقد ابتنى بمدينة مراغة قبة ورصداً عظيماً ، واتخذ في ذلك خزانة عظيمة فسيحة الأرجاء ، وملاها من
الكتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة ، حتى تجمع فيها زيادة على أربعمئة ألف مجلد ، وقرر بالرصد
المنجمين والفلاسفة والفضلاء ، وأجرى عليهم المرتبات .

قال شمس الدين الجزري : قال حسن بن أحمد الحكيم : سافرت إلى مراغة وتفرجتها في هذا الرصد .
ورأيت فيه من آلات الرصد شيئاً كثيراً منها ذات الحلق ، وهي خمس دوائر متخذة من النحاس وهي : دائرة
نصف النهار وهي مركوزة على الأرض ، ودائرة معدل النهار ، ودائرة منطقة البروج ، ودائرة العرض ،
ودائرة الميل ، ودائرة الدائرة الشمسية ، يعرف بها سمت الكواكب ، واضطرلاباً بسعة قطره ذراع .
واضطرابات أخرى وكتباً كثيرة .

ولقد احتوى النصير على عقل هولاكو ، حتى أنه لا يركب ولا يسافر إلا في وقت يأمره به .

حكى أنه لما أراد العمل للرصد رأى هولاكو ما ينصرف عليه كثيرا فقال له : هذا العلم المتعلق بالنجوم ما فائدته ؟ أيدفع ما قدر أن يكون ؟ فقال النصير : أنا أضرب لمنفته مثالا . يأمر (القان) — وهو لقب لهولاكو — من يطلع إلى أعلى هذا المكان ويدعه أن يرى من أعلاه طست نحاس كبيرا من غير أن يعلم به أحد . ففعل ذلك فلما وقع الطست كانت له وقعة عظيمة هائلة روعت كل من هناك ، وكاد بعضهم يصدق ، أما هو وهولاكو فإنهما ما تغير عليهما شيء لعلهما بأن ذلك يقع . فقال النصير : هذا العلم النجوى له هذه الفائدة . يعلم المتحدث فيه ما يحدث فلا يحصل له الرعب أو الاكتراث كما يحصل للذاهل الغافل عنه . فقال هولاكو : الالباس بهذا . وأمره بالشروع فيه .

دهاؤه :

كان نصير الدين داهية ، ذا حيلة ومكر . ففقه حدث أن غضب هولاكو على علماء الدين الجويني صاحب الديوان ، فأمر هولاكو بقتله . فجاء أخوه إلى النصير وذكر له ذلك وطلب منه أن يعمل على إبطال ذلك . فقال : هذا القان وهؤلاء القوم إذا أمروا بأمر فلا يمكن رده ، خصوصا إذا برز إلى الخارج . ولا بد من الحيلة لننقذه . وتوجه النصير إلى هولاكو وبهده عكاز وسبحة واصطربلاب وخلفه من يحمل المبخرة والبخور والنار تضرم . ورآه خاصة هولاكو الذين على باب المخيم ، وقد أخذ يريد في البخور ويرفع الاصطربلاب ناظرا فيه ويضعه . ثم سأله عن القان . وهل هو طيب معاني فقالوا : نعم . فسجد شكرا لله . ثم قال لهم : أريد أن أراه يعني فدخلوا على هولاكو وأخبروه بخبره وكان في وقت لا يجتمع فيه به أحد . فأمر بإدخاله ، فلما رآه سجد وأطال السجود . فقال له : ما خبرك ؟ قال : اقتضى الطالع في هذا الوقت أن يكون على القان قطع عظيم إلى الغاية ففتمت وعملت هذا وبخرت هذا البخور ودعوت بأدعية أعرفها أسأل الله صرف ذلك عن القان . ويتعين الآن على القان أن يكتب إلى مالكة ويجهز الألفية في هذه الساعة إلى سائر الممالك بإطلاق من في الاعتقال ، والغفر عن له جنابة أو أمر بقتله لعل الله يصرف هذا الحدث العظيم ، ولو لم أروجه القان ماصدقت . فأمر هولاكو في ذلك الوقت بما قال ، وأطلق صاحب الديوان في جملة الناس ، ولم يذكره الطوسي وهذا غاية الدهاء ، بلغ به مقصده ، ودفع عن الناس الأذى ، وعن بعضهم إزهاق أرواحهم .

حلله وسعة صدره :

أرسل إليه شخص رسالة يسبه فيها . وكان من جملة ما فيها : أن نسبه إلى السكاب فكان الجواب : وأما قوله كذا فليس بصحيح ، لأن السكاب من ذوات الأربع ، وهو نابج طويل الأظفار ، وأما أنا فتنصب القائمة بأدى البشرية عريض الأظفار ناطق ضاحك ، فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص . وأطال في نقض كل ما قاله برطوبة وتأن ، غير منزهج ، ولم يقل في الجواب كلمة قبيحة .

مصنفاته :

(١) كتاب المتوسلات بين الهندسة والهيئة . وهو جيد للغاية .

(٢) مقدمة في الهيئة .

(٣) كتاب وضعه للنصيرية . وإن كان من المعلوم أن النصير لا يعتقد ما يعتقد النصيرية ، فهو فيلسوف وهم قوم يعتقدون ألوهية علي .

(٤) شرح الإشارات . وقد رد فيه على الإمام فخر الدين الرازي في شرحه وقال : هذا به جرح وما هو بشرح . وناقض فخر الدين كثيراً . ولقد ذكره قاضي القضاة جلال الدين القزويني يوماً وعظمه (أعني الشرح) ف قيل له : يا مولانا ما عمل العلوي شيئاً لأنه أخذ شرح الإمام وكلام سيف الدين الآمدي وجمع بينها وزاده يسيراً ، فقال ما أعرف للآمدي في الإشارات شيئاً . ف قيل له : له كتاب صنفه وسماه « كشف التوهمات عن الإشارات والتنبهات » فقال : لم أره . والإشارات أصلاً لابن سينا .

(٥) التجريد في المنطق .

(٦) أوصاف الأشراف .

(٧) قواعد العقائد .

(٨) التلخيص في علم الكلام .

(٩) العروض . بالفارسية .

(١٠) شرح الثرة لبطليموس .

(١١) كتاب بحسبى .

(١٢) جامع الحساب في التخت والتراب .

(١٣) الكرة والاسطوانة .

(١٤) تسطيح الكرة .

(١٥) تربيع الدائرة .

(١٦) المخروطات .

(١٧) الشكل المعروف بالقطاع .

(١٨) الفرائض . على مذهب أهل البيت .

(١٩) تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار .

(٢٠) بقاء النفس بعد بوار البدن .

(٢١) الجبر والمقابلة .

(٢٢) إثبات العقل الفعال .

(٢٣) شرح مسألة العلم .

(٢٤) رسالة الإمامة .

(٢٥) رسالة إلى فهم الدين السكاني في إثبات واجب الوجود .

(٢٦) حواشي على كلمات القانون .

— ١٤ —

(٢٧) اختصار المحصل وهو الكتاب الذي تقدم له وهو إن لم يكن اختصاراً بالمعنى المفهوم فقد عدله وزاد فيه ونقده في كثير من المواضع .

وله شعر كثير بالفارسية . وشعر بالعربية .

وفاته :

قدم النصير من مراغة إلى بغداد ، ومعه جماعة من تلاميذه وأصحابه . وأقام بها عدة شهور ومات . وكانت وفاته في ذي الحجة سنة اثنتين وسبعين وستمائة هجرية المرافقة لسنة ١٢٧٤ م وشيخه صاحب الديون والكمبار .

وكانت جنازته عظيمة ، ودفن في مشهد الكاظم .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خطبة الكتاب

الحمد لله المتعالى بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر ، المقدس بعلو سميته عن مناسبة الأوهام والخواطر ، المتنزه بسمو سرمدية عن مقابلة الأحداق والنواظر ، المستغنى بكال قدرته عن معاضدة الأشباه والنظائر ، العليم الذى لا يعزب عن علمه شيء من مكنونات الضمائر ومستودعات السرائر ؛ العظيم الذى غرقت في مطالعة أنوار كبريائه أنظار الأول والآخر وأفكار الأواخر .

والصلاة على محمد المبعوث إلى الأصاغر والأكابر ، والشفيع المشفع في الصغائر والكبائر ، وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً .

أما بعد : فقد التمس مني جميع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصراً في علم الكلام مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد . دون التفاريع والروائد . فصنفت لهم هذا المختصر وسألت الله أن يعصمني من الغواية في الرواية ، ويسعدني بالإعانة على الإبانة ، إنه خير موفق ومعين .

الحمد لله الذى يدل اقتدار كل موجود في الوجود إليه على وجوب وجوده ، وإفاضته إياه متصفاً بما أمكن من السكال على كمال قدرته وجوده ، وإتقائه ذلك الموجود في ذاته ونظمه مع ماسواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواصه التى لا يشاركه فيها غيره على هنيئته وإرادته ، واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحداً على وحدانيته وبرأته عن الخلل والنقصان على نفي الكثرة عن ذاته وصفاته .

والصلاة على نبيه المبعوث للهداية ، المنفذ لما بهيه من الغواية ، وعلى آله الهادين ، وهترة المهديين وأصحابه المهتدين . سلام الله عليهم أجمعين .

وبعد : فإن أساس العلوم الدينية علم أصول الدين . الذى يحوم سائله حول اليقين ، ولا يتم يدونه الخوض في سائرها كأصول الفقه وفروعه . فإن الشروع في جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه ، حتى لا يكون الخائض فيها وإن كن مقلدا لأصولها كيان على ظهر أساس ، وإذا مثل عما هو عليه لم يقدر على إيراد حجة أو قياس .

وفي هذا الزمان لما انصرف الحزم عن تحصيل الحق بالتحقيق ، وزالت الأقدام عن سواء الطريق ، بحيث لا يوجد راسب في العلوم ولا خاطب للفضيلة ، وصارت الطبائع كأنها مجبولة على الجهل والذيلة ، اللهم إلا بقية يرمون فيما يرومون إرادية رام في إيالة ظلماء ، ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء ، ولم تبق في الكتب التى يتداولونها من هام الأصول هيأ ولا شبر ، ولا من تهديد القواعد الحقيقية دين ولا أثر ؛ سوى كتاب المحصل الذى أمد به خير طائفة من أئمة ، وبيانته خير موصول إلى دعواه . وهم يسمون أنه في ذلك العلم كفى . وعن أمراض الجهل والتقليد شاف ؛ والحق أن فيه من الفتن والشدائد ما لا يحصى . والمعتمد عليه في إجابة اليقين ←

أركان علم الكلام

الركن الأول في المقدمات

علم الكلام مرتب على أركان الركن الأول في المقدمات وهي ثلاثة :

(المقدمة الأولى في العلوم الأولية)

إذا أدركنا حقيقةً فإما أن نعتبرها من حيث هي من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالإثبات وهو التصور ، أو نحكم عليها بنفي أو لإثبات وهو التصديق^(١)

القول في التصورات

وعندي أن شيئاً منها غير مكتسب لوجهين^(٢) .

بطلان لا يحظى ، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب . ويصير المتحير في الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب . رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبحار غدراته ، وأبين الخلل في مكان من شبهاته ، وأدل على غثه وسمينه ، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه ، وإن كان قد اجتهد قوم من الأفاضل في إيضاحه وشرحه . وقوم في نقض قواعده وجرحه . ولم يجر أكثرهم على قاعدة الإنصاف . ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف . وأسمى الكتاب تلخيص المحصل ، وأتخف به بعد أن يتم ويتحصل ، على مجلس المولى المعظم . صاحب الأعظم ، العالم العادل ، المصنف الكامل . علاء الحق والدين بهاء الإسلام والمسلمين . ملك الوزراء في العالمين ، صاحب ديوان الممالك ، دستور الشرق والغرب عطاء ملك ، ابن صاحب السعيد ، بهاء الدولة والدين محمد ، أعز الله أنصاره ، وضاعف اقتداره إذ هو في هذا العصر بحمد الله معتنى بالأمور الدينية لا غير ، موفق في إحياء معالم كل خير . منفرد في اقتناء الكمالات الحقيقية ، متخصص بإنشاء الخيرات الآخروية ، فإن لاحظته بعين الرضا فذلك هو المبتغى ، وإلى الله الرجعى ، والعاقبة لمن اهتدى .

ولاشرع فيما أنا بصده ، وأورد عباراته أولاً ثم اشتغل بحل عقده .

(١) أقول : خالف المصنف سائر الحكماء في التصديق ، فإنه عنده إدراك مع الحكم كما أن التصور إدراك لامع الحكم ، وعندهم أن التصديق هو الحكم وحده من غير أن يدخل التصور في مفهومه دخول الجزء في الكل ، والتصور هو الإدراك الساذج ؛ وأنهم قسموا المعاني إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه ، وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله متملاً للتصديق والتكذيب وإلى ما لا يتم له كذلك كاهليات اللائحة به في الأمر والنهي والاستفهام والنفي وغير ذلك وسماها القسمين الأولين بالملم وضير (هو) في لفظ المصنف في قوله : وهو التصديق يرجع إلى مصدر أدركنا كما هو في اللفظة وهو التصور ، ولا يجوز أن يرجع إلى مصدر (نحكم) في قوله أو نحكم عليها ؛ لأن ذلك يقتضى كون التصديق هو الحكم وحده .

(٢) أقول : هذه الصفة توهم جزئية الحكم ومراده كليته ، مثل ما يقتضى دخول حرف السلب على النكرة . ←

الأول : أن المطلوب إن لم يكن مشعورا به استحالة طلبه ؛ لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له . وإن كان مشعورا به استحالة طلبه ؛ لأن تحصيل الحاصل محال .

فإن قلت : هو مشعور به من وجه دون وجه .

قلت : فالوجه المشعور به نادر ما هو غير مشعور به . فالأول لا يمكن طلبه لحصوله . والثاني لا يمكن طلبه أيضاً لكونه غير مشعور مطلقاً (١) .

الثاني : أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما يكون داخلاً فيها أو بما يكون خارجاً عنها أو بما يتركب من الآخرين ، أما تعريفها بنفسها فمحال ؛ لأن المعارف معلوم قبل المعارف ، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال ، وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال ؛ لأن تعريفها إما أن يكون بمجموع تلك الأمور وهو باطل ؛ لأنه نفس ذلك المجموع ، فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال (٢) أو ببعض أجزائها وهو محال ، لأن تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزائها (٣) . فلو كان جزء من الماهية معرفاً لما لكان ذلك الجزء معرفاً لجميع أجزائها ، فيكون ذلك الجزء معرفاً لنفسه وهو محال (٤) ولما سائر الأجزاء وذلك يقتضى كون الشيء معرفاً لما يكون خارجاً عنه وهو القسم الثالث وهو محال ، لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ، وإذا كان كذلك فالوصف الخارجى لا يفيد تعريف الماهية الموصوف إلا إذا عرف أن ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عداه ، لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك

(١) أقول : في هذا الكلام مغالطة صريحة فإن المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتنازعين ، بل هو الشيء الذى له وجهان ، وذلك هو الذى ليس بشعور به مطلقاً وليس غير مشعور به مطلقاً بل هو قسم ثالث ، وسيصرح هو أيضاً بذلك في تقسيم المحدثات في مسألة أن المعلوم على سبيل الإجمال معلوم من وجه وبجهول من وجه عند قوله : الوجهان مجتمعان في شيء ثالث ولو لم يقيم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل لأنما بين امتناع القسمين الأولين فقط .

(٢) أقول : قوله إن مجموع أجزاء الماهية هو نفوس الماهية ليس بصحيح لأن الجزء متقدم على السكل بالطبع ، والأشياء التى كل واحد منها متقدم على شيء متأخر عنها يمنع أن تكون نفس المتأخر ، ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهيته هى المتأخرة فيتحصل معرفتها بها ، كما أن العلم بالجنس والفصل وبالركيب التقيدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى أجزاءه وبهما يحصل العلم به .

(٣) أقول : لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة معرفة أجزائها لكان أصوب ، إذ من الجائز أن تكون الأجزاء غير محتاجة إلى التعريف .

(٤) أقول : هذه الدعوى غير صحيحة لم يقيم عليها حجة ، فإن من الجائز أن تكون الأجزاء كلها أو بعضها معرفة بالماهية ولا يلزم منه أن يكون معرفاً لجميع أجزاء الماهية حتى لنفسه فإننا بينا أن الماهية مغايرة للأجزاء كلها ، ولأنما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين أجزائها كلها .

للموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك محال، أما الأول فلأنه يلزم منه الدور وأما الثاني فلأنه يقتضى تقدم تصور جميع الماهيات التى لانهاية لها هل سبيل التفصيل^(١) وأما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلان ما تقدم من الأقسام يقتضى بطلانه^(٢).

لا يقال : نحن نجد النفس طالبة لتصور ما مية الملك والروح فما قولك فيه ؟

لأننا نقول : ذلك إما طلب تفسير اللفظ أو طلب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديق^(٣).

تنبيه : ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجدده في فطرة النفس كالآلم واللذة أو من بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام، فأما ما عداه فلا يتصوره البتة والاستقراء^(٤) يحققه.

(١) أقول : تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعروف بحيث ينتقل الذهن من تصويره إلى تصور ماهية الموصوف لأعلى العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المجال الذى ذكره ، وأما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ما عداه ليقن كون الوصف إما مساويا للموصوف وإما أخص منه والأول كالمضاحك للإنسان والثانى كالكتاب له وعلى التقديرين يكون الوصف ملزوماً والموصوف لازماً ، واللازم إن كان عقلياً انتقل العقل من تصور الملزوم إلى تصور اللازم فيحصل التعريف ، ولا يكون العلم باللازم شرطاً فى الانتقال ، فلا يلزم ذلك المحال . ولتعريف فى الأول يكون مطرداً ، منعكساً وفى الثانى مطرداً غير منعكس ، والذى ذكره من كون الوصف لازماً للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به ، وإن جعل معرفاً كان التعريف منعكساً غير مطرد .

(٢) أقول : هذا الكلام يقتضى وجوب كون كل واحد من أجزاء المعروف معرفاً ، وامتناع أن يكون للمجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه بطلانه ظاهر ، فإن قبل المجموع من حيث هو بمجموع غير الأجزاء وهو خارج عن الماهية ، أوجب بما مر من جواز كون الخارج معرفاً .

(٣) أقول : لما نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقيناً وجوده فى كل ذى روح ، ونجد العلماء يتخالفون فى ماهيته كما سيذكره هو نفسه ، وليس ما يطلب منه أحد التصديقين اللذين ذكرهما وكذلك كثير من الأشياء نعلم تفسير لفظه ونحس بوجوده ، أو نعلم وجوده قطعاً ويكون مع ذلك تصور ماهيته متعذراً على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها .

(٤) أقول ما يركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت ولسان يهوى وما يركبه العقل كالحايوان الناطق أو الموجود الواحد وما يركبانه معاً كالسواد الواحد والحرارة السكبية والحدود مما يركبه العقل ، واعترف ههنا بتصور المركب الذى يركبه العقل . ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقله ههنا مناقض لمذهبه فى التعورات ، ثم إن أكثر الأجناس العالية بما لا يدرك بالحواس ولا بالوجدان ولا بالبديهة ولا بالتبركيب العقلى ، فإنها بسائط فى العقل ، وقد يتصور بالرسوم وتبجيل ما يتصور عن أنواعها إليها .

القائلون بالتصور

تفريع : القائلون بأن التصور قد يكون كسبيا اتفقوا على أنه ليس كله كذلك ، ولا لزوم التسلسل -أو الدور وهما محالان، بل لابد من تصورات غنية عن الاكتساب ، ثم الضابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب ، أما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسبا وقد لا يكون مكتسبا ، واتفقوا على أنه لا يمكن أن يكون المكتسب نفس المكتسب^(١) بل إن كان مجموع أجزائه ، فهو الحد التام ، أو بعض أجزائه المتعارية فهو الحد الناقص ، أو الأمر الخارج وحده وهو الرسم الناقص ، أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم التام^(٢) .

تذييلات (أ) البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به ، والمركب الذي يتركب عنه غيره يعرف ويعرف به ، والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به ، والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يعرف ويعرف به ، والمراد من هذه التعريفات الحديثة^(٣) .

(ب) يجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالاخفى ، وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف إلا به ، إما بمرتبة واحدة أو بمراتب^(٤) .

(١) أقول : قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب ، إنما يصح على مذهبه وهو أن التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم ، ولا يصح على قول من يقول إنه هو الحكم وحده ، فإن كثيرا من التصديقات البديهية أعني الأحكام المجردة عن التصورات تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا : كل عدد إما أول وإما مركب .

(٢) أقول : المشهور عند الحكماء أن الرسم التام هو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذي يميزه عن بعض ما عداه ، واصطلاحه هنا بخلاف ذلك .

(٣) أقول : يورد في أمثلتها واجب الوجود والحيوان والإنسان والجوهر .

(٤) أقول : قيل في مثال تعريف الشيء بما هو مثله تعريف الزوج بأنه ليس بفرد ، وهذا بالحقيقة تعريف بما هو أخفى ، أو تعريف دورى لأن الإعدام تعرف بالملكات ، وهما تميز الفرد أنه ليس بمنقسم بعددين متساويين ، ومعناه أنه ليس بزوج فليس هذا التعريف بما هو مثله ، والمثال المطابق تعريف الأب بمن له ابن ، ويوردون في مثال التعريف بالاخفى تعريف النار بأنه اسطقس شبيه بالنفس ، وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف الإنسان بأنه حيوان بشري ، وبما لا يعرف إلا به بمرتبة تعريف الكيفية بما به تقع المشابهة ، وقد تعرف المشابهة بأنه اتفاق بالكيفية ، وفي ما لا يعرف إلا به بمراتب تعريف الاثنين بأنه زوج أول ، والزوج يعرف بأنه منقسم بمساويين ، والمتساويين بأنهما شيان يلحقهما نوع واحد آخر من الكميات ، ولا بد من أن تؤخذ الاثنينية في حد الشئيين .

(ج) يجب تقديم الجزء الأعم على الأخص لأن الأعم أعرف وتقديم الأعم أولى^(١).

القول في التصديقات

افتراق العالم فرقا أربعا

وهي ليست بأسرها بديهية، وهو بديهي، ولا نظرية ولا لازم الدور أو التسلسل، وهما محالان، بل لابد من الانتهاء إلى ما يكون غنيا عن الاكتساب وما هو إلا الحسيات، كالعلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة، أو وجدانيات كعلم كل واحد بمجوعه وشبهه وهي قليلة جداً لأنها غير مشتركة، أو البديهيات كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفمان، وفي هذا الموقف صار أهل العالم فرقا أربعا.

الفرقة الأولى: المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الأكثرون.

الفرقة الثانية: القادحون في الحسيات فقط، فزعم أفلاطون وأرسطاطاليس وبطليموس وجالينوس أن اليقينيّات هي المعقولات لا المحسوسات واحتجوا عليه بأن حكم الحس إما أن يعتبر في الجزئيات أو في الكلّيات^(٢) أما في الجزئيات فغير مقبول لأن حكمه في معرض الغلط، وإذا كان كذلك لم يكن محسوساً.

(١) أقول: الأولوية لا توجب الوجوب ولا تنافيه، فدليله غير مثبت لدعواه، وإنما يجب تقديم الأعم في الحدود التامة لا غير؛ لأن الأعم فيها هو الجنس، وهو يدل على شيء مبهم يحصله الأخص الذي هو الفصل، ومن تقديم الأخص على الأعم يختل الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاماً مشتملاً على جميع الأجزاء، أما في غير الحد التام فتقديم الأعم أولى وليس بواجب.

(٢) أقول: الحس إدراك ما له لون فقط والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته، أما الصدق أو الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الأول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول، وليس من شأن الحس التأليف الحكمي، لأنه إدراك فقط، فلا شيء من الأحكام محسوسة أصلاً، فإذا كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً بكونه يقينيّاً أو غير يقينيٍّ أو حقاً أو باطلاً أو صواباً أو غلطاً، فإن جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام، اللهم إلا إذا قارن المحسوس حكم غير مأخوذ من الحس وحينئذ يوصف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكماً ويقال له حكم حسي يقيني، وإذا تقرر هذا تبين أن المحسوس في قوله إن اليقينيّات هي المعقولات لا المحسوسات ليست بمحسوسات فقط، وإنما لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الملصقة، بل إنما هي ليست يقينية بمعنى السلب، كما أن الإدراك وحده ليس حكماً إذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة صواباً أو غلطاً؛ فادعاء أن الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا أن المحسوسات لا تكون يقينية ليس بحق، وذلك أن الحكماء ذكروا أن مبادئ اليقينيّات هي الأوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات، والحدسيات وسموها بالفضايا الواجب قبولها، وذكروا أن مبادئ المجربات والمتواترات والحدسيات هي الإحساس بالجزئيات، وإن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات، ولذلك حكم كبير الجماعة بأن من فقد حساً فقد علماً، وأن أصول أكثر العلم الطبيعي كالعلم بالسماء ←

حكمه مقبولا (١)

بيان الأول : في خمسة أوجه .

أحدها : أن البصر قد يدرك الصغير كبراً كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة كما يرى العنبة في الماء كالاجاصة وكما إذا قربنا حطمة الخاتم إلى العين فإننا نراها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيراً كالاشياء البعيدة (٢) وقد يدرك

العالم والعلم بالكرن والفساد والآثار العلوية وأحكام النبات والحيوانات مأخوذ من الحس وعلم الأرصاد والهيئة المنبئة عليها عند بطليموس ، وعلم النجارب الطبيعية عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات ، وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الأقال والحيل الرياضية كلها مبنية على الإحساس وأحكام المحسوسات ، فإذا جل أفاويلهم يقتضى الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادئ جميع العلوم ، فكيف ساغ للمصنف أن يدعى عليهم بأنهم قالوا إن المحسوسات لا تسكن يقينية ، بل لأنهم بنوا أحكام العقل في المحسوسات إنما تكون يقينية وأنها تسكن غير يقينية ، فإذا الصواب والخطأ إنما يمرضان للأحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات ، ولو كانت الأحكام التي تقع في ممرض الغلط غير موثوق بها لسكان المعقولات العرفية أيضاً غير موثوق بها لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها ، ولما جعل لبيان مواضع الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعتي سفسطيقا والمناظر ، وبعد تمهيد هذه المقدمة أقول النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما إلا بعد حصول العلم أو الاتفاق على مقدمات هي المبادئ أو حصول اعتراف برضع مدمات هي كالمبادئ ، ولو لم تسكن المبادئ الأولى معلومة أو موضوعة لم يسكن نظر في شيء ولا بحث عن شيء فإن النظر والبحث يقتضيان التأدي من أصل حاصل إلى فرع مستحصل ، وإذا لم يسكن الأصل حاشاً امتنع التأدي من لا شيء إلى شيء ، ولهذا لم يمكن البحث مع منكري المحسوسات والأوليات ومن يتكلم معهم لقصد إرشادهم وتبنيهم أو يحمل اعتراف منه بنوع من الحيل إلى أن يحصل لهم استعداد أن ينظروا في شيء واستحقاق أن يباحثوا في شيء فإذا الشكوك إلى أخبرهم بهذا الفاضل عن لسان قوم مفروضين عنهم بالسفسطائية لا يستحق الجواب أصلاً إنما يجاب من يثق أو يعترف بالوثوق على الأوليات والمحسوسات ببيان التقصى عن متنايق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط وإحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ بعد ذلك إلى صريح العقل المرتاض برفض العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المضلة ، ولنرجع إلى ما كنا فيه .

(١) أقول : قد ظهر مما مر أن الحس لا حكم له لا في الجزئيات ولا في الكلّيات إلا أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات ، وإذا كان كذلك كان الصواب والغلط إنما يمرضان للعقل في أحكامه ، وأيضاً لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في ممرض الغلط لسكان حكم العقل أيضاً كذلك .

(٢) أقول : قد مر أن الشكوك إذا صدرت عن الاعتراف بالمحسوسات والأوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن أن يجاب عنها إلا إذا صدرت عن يثق بالأحكام العقلية فينبغي أن يجاب بما ينبيه على أسباب الغلط ، أما أن البصر قد يدرك الصغير كبراً فعليه كلام وهو أن البصر إذا أدرك الشيء صغيراً لم يدركه معه كبراً ولا بالعكس ، والحكم بأن المدرك في الحالين شيء واحد لا يمكن أن يكون هو البصر ، لأن الحكم لا يحكم

إلا عند إدراكه في الحالتين معا ، فإذا هو العقل بتوسط الخيال ، وهذا الغلط إنما توهمه العقل لا البصر وذلك أن العقل يحكم على الشيء المرتسم في الخيال بالصغر إذا البصر أحس بذلك ثم وجد البصر أحس به كبرا فتوهم أن البصر غلط في إبصاره ولم يغلط هو على ما ينبغي ههنا .

وبيان ذلك أن الإبصار يكون إما بانطباع شمع المبصر في البصر وإما بوقوع شعاع من البصر على المبصر والأقرب إلى الحق هو الأخير ، وينبغي أن لا يلتفت إلى من يبطل القول بالشعاع بأن الشعاع إن كان جسما لزم منه تداخل الأجسام وإن كان عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل إلى آخر لأن شعاع النيران كالشمس والقمر والنار موجود يقينا فما يدفع به المحالين هناك يدفع به بعينه ما أورده من الإشكال على الشعاع البصرى ، ثم إن الشعاع يمتد من ذى الشعاع إلى قابل الشعاع من غير تحلل خلال ، خال عن الشعاع أوتراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتد في بعض أجزاء امتداده ، بل على هيئة مخروط مستدير ملؤه جوفه ، رأسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف وينعكس منه إذا كان صقيلا إلى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية بين الشعاع الممتد والسطح الصليل ولسميه بزاوية الشعاع ، وينفذ في القابل الشفاف ذى السطح الصليل وينعكس عن سطحه وينعطف في ثخنه إلى جانب ذى الشعاع كلها معا ، والانعكاس والانعطاف يكونان بزاويتين مساويتين لزاوية الشعاع قد بين جميع هذا في موضعه ، والشعاع البصرى في أكثر الحيوانات محتاج إلى مدد من جنسه أعنى إلى شعاع شيء من أجسام ذوى الأشعة ويستعان في تخيل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعى ، ويذكرن الإبصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط ، فكما كان المبصر أقرب إلى البصر تكون تلك الزاوية أوسع فيراه البصر أعظم ، وكما كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق فيراه البصر أصغر إلى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحس لتوهم انطباق بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كالنقطة وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يراه أصلا ، هذا على رأى القائلين بالشعاع .

وأما القائلون بالانطباع فيقولون إن الزاوية التى تحدث على سطح الرطوبة الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئ وقربه والبصر يدرك المرئ بتلك الزاوية .

ولنعند إلى القول بالشعاع ونقول : إذا تقررت هذه القاعدة فاعلم أن النار في الظلمة إذا كانت قريبة من الرائي عند الشعاع في الظلمة الرقيقة إلى الهواء المضى ، لمجاورة النار فرأى البصر ما حولها بمعاونة من نورها ويميزها منها فرآها على ما تقتضيها زاوية الإبصار ، وإذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة ولم ير ما حولها من النور المضى بنورها ورآها وحدها بزاوية أصغر فيراها أصغر كما في سائر المرئيات وإذا لم تكن قريبة ولا بعيدة جدا فإن الشعاع البصرى المحاذى لما حولها لم ينفذ نفوذا تاما فلم يميز النار عن الهواء المضى بها ، بل أدركتهما معا جملة واحدة فيراها البصر بزاوية أوسع من الزاوية التى تحدث من المحاذاة وحدها وذلك هو الملة لكونها في الرؤية أعظم مما لو رؤيت في غير الظلمة المذكورة المحاذاة وحدها ، وأما السبب فى ←

الواحدة فنتين كما إذا غمزنا لإحدى العينين ونظرنا إلى القمر فإذا نرى قرن ، وكما في حق الأحول^(١) وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر ، فإذا نرى في الماء . قرا وعلى السماء قرا آخر^(٢) وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة كالرحى إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطا كثيرة متقاربة بألوان مختلفة ، فإذا استدارت سريعا رأينا لها لونا واحدا كأنه ممتزج من كل تلك الألوان^(٣) وقد نرى المعدوم موجودا كالسراب أو كالأشياء التي يريها صاحب خفة اليد والشعبدة ، وكما نرى القطرة السائلة كالخط المستقيم والشملة التي تدار بسرعة كالدائرة^(٤) ونرى المتحرك ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب السفينة ، فإنه يشاهد الشط الساكن

بـ رؤية العنبة في الماء كالإجاعة فهو أن العين ترى في الماء بالامتداد الشعاعى النافذ في الماء والمنعطفة معا ولا يمتاز الشعاعان لقربهما من سطح الماء ، وأما في الهواء فيراها بالنافذ وحده ، هذا إذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء ، أما إذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين فرؤيتهما بالنافذة والمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة ، وأما رؤية الخاتم كالسوار عند قربيه من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين وإدراك الأشياء البعيدة صغيرا يكون لتضيق تلك الزاوية كما مر .

(١) أقول : للنور ممتد من الدماغ في هصبتين مجوفتين تتلافيان قبل وصولهما إلى العينين ثم تلباعدان ، ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين ، فإذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معا شيئا واحدا وإذا انحرفتا أو انخرفت إحداهما عن الاستقامة صارت محاذاة لإحديهما منحرفة عن محاذاة الأخرى وصار المبصر من أحديهما غير المبصر من الأخرى ، وإذا أبصرنا شيئا واحدا حسبه المبصر شيئين لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين متخالفتين وحكم العقل بالغاظ ، وهكذا الحكم إذ تخالف الوسطى والسبابة من الأصابع في وصفهما فأحسنا معا شيئا واحدا كحمصة مثلا توهم أنهما أحستا بجمصتين ، والأحول النظري قلما لا يرى الشيء شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب بل إنما يقع ذلك للأحول الذي يقصد الحول تكلفا .

(٢) أقول بهذا يكون بنفوذ الشعاع البصرى إلى قعر السماء وبانعكاسه من سطح الماء إليه ، فإنه يراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس .

(٣) أقول : كل ما أدركه حس يتأدى إلى الحس المشترك ثم إلى الخيال ، فإذا أدرك البصر لونا وانقل بسرعة إلى لون آخر كان أثر اللون الأول في الحس المشترك عند إدراك اللون الثاني ، وكأن الرائي رأى ما معا ، ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس أن تميز أحدهما فيه من الثاني فتدركهما ممتزجين وإن كان الإدراك بالتبين ، وأيضا إن زالت الألوان عن محاذات البصر وارتسمت في الحس المشترك على توال لا يدرك الحس تراخى بعضها عن بعض أدرك النفس من الحس المشترك لونا ممتزجا من جميعها .

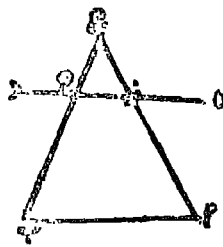
(٤) أقول : السراب المرئى ليس معدوما مطلقا إنما هو شيء يترأى للبصر بسبب ترحح شعاع ينعكس من أرض سبخة كما ينعكس عن المياه فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والأشياء التي يريها خفيف اليد والمشبعة إنما يكون في التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب هدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه ، أو بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبيهه ، ولما بسبب إقامة البديل مقام الشيء المبدل عنه بسرعة على ما يقف عليه من تعرف تلك الأعمال ، ورؤية القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة الجوالمة كدائرة إنما يكون لانهصال ما يدركه البصر في

متحركاً والسفينة المتحركة ساكنة^(١) وقد نرى المنحرف إلى جهة متحركاً إلى ضد تلك الجهة فإن المتحرك إلى جهة يرى
الكوكب متحركاً إليها إذا شاهد فيما تحته وإن كان الكوكب متحركاً إلى خلاف تلك الجهة ، وقد نرى القمر
كالسائر إلى الغيم وإن كان سائراً إلى خلاف تلك الجهة إذا كان الغيم سائراً إليه^(٢) وقد نرى المستقيم منكسراً
كالأشجار التي على أطراف الأنهار^(٣) وإذا نظرنا إلى المرأة رأينا الوجه طويلاً وعريضاً ومموجاً بحسب اختلاف

← موضع يتحرك إليه المتحرك بما قد أدركه الحس المشترك من كونه في موضع آخر قبله وثبت فيه هيئته فيدرك
النفس جميع ما في الآتين ويحسبه شيئاً واحداً متصلاً .

(١) أقول : الحركة ليست برؤية والبصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذياً لشيء ما بعد أن أدركه في موضع
آخر محاذياً لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الإدراكين بحركة ذلك الشيء ، وإذا كانت المسافة قليلة القدر
لا يميز البصر بين الإدراكين فتحسبه النفس ساكناً ، أما راكب السفينة فلما لم يدرك أهدنه انتقالاً من موضع
إلى موضع حسبه ساكناً ، وإذا تبدلت محاذاته لأجزاء الشط مع تخيل سكونه في نفسه حسب الشط متحركاً ليكون
ذلك التبدل شيئاً بالتبدل الأول .

(٢) أقول ليسكن السائر إلى جهة ينتقل من أ إلى ب والقمر بالقياس إليه مثل ج والغيم المتوسط بينهما الذي
لا يحجب القمر لرفقه مثل د ه فإذا كان السائر عند أ كان شعاعه الممتد الذي به
يرى القمر كخط أ ب وإذا انتقل إلى ب صار شعاعه كخط ب ح د فيتخيل أن
القمر تحرك من ز إلى ح في جهة حركته إذ رآه أولاً محاذياً لنقطة ز ثم منتقلاً منها
إلى ح وأما القمر المتحرك إلى خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته لماسراً ، وأيضا
ليسكن الناظر ساكناً عند نقطة أ ورأى القمر وهو ج محاذياً لنقطة ز من الغيم ثم
تحرك الغيم في جهة ه ووصلت نقطة ح إلى حيث كان في الأول نقطة ز رأى القمر



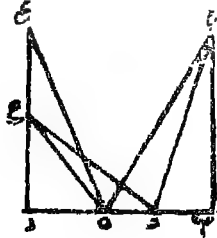
منتقلاً من محاذة لفضة ز إلى محاذة لفضة ح فيتخيل أن القمر يتحرك من ز إلى ح وهو خلاف جهة
حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لأن انتقاله في المحاذة بالقياس إلى السماء لا يتغير في حسه لتشابه أجزاء
السماء وأجزاء الغيم في الحس ، وإذا كان الغيم مثل ح ه فقط والناظر عند أ رأى القمر بعيداً من
طرف الغيم بقدر زح ثم تحرك الغيم إلى أن وصل مبداء ه وهو نقطة ح إلى الموضع الذي كان فيه ز رأى القمر
وهو ج محاذياً لنقطة ح فيتخيل أن القمر متحرك من ز إلى ح فصار إلى جهة الغيم وهو خلاف جهة
حركة الغيم .

(٣) أقول : إذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء إلى الأشجار على وجه يكون زاويتا الشعاع
والانعكاس متساويتين ينعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الراي وإلى أسفل من موضع
أبعد منه إلى أن يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فليكن الراي أ و سطح الماء ب د والشجر القائم على ذلك السطح
ي د ولينعكس الشعاع النافذ من أ إلى نقطة ه منها إلى رأس الشجر وهو نقطة ي يكون زاويتا ه ب ي د
متساويتين أقول لا يمكن أن ينعكس مرئطاً تلي جهة ب من ه شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح ←

شكل المرأة وكل ذلك يدل على غلط الحس^(١).

وثانيها : أن الحس قد يهزم بالاستمرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك ، لأن الحس لا يفرق بين الشيء ومثله ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله ، فبتقدير توالي الأمثال يظن الحس وجوداً واحداً مستمراً ولا يكون كذلك ؛ فإن الألوان غير باقية عند أهل السنة ، بل يحددها الله تعالى حالاً لحالاً ، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر ، وإذا احتمل ذلك ، احتمل أيضاً أن يقال : الأجسام لا تبقى مستمرة ، بل الله تعالى يحددها حالاً لحالاً ، لكنها لما كانت متماثلة متوالية يظنها الحس شيئاً واحداً فثبت أن حكم الحس بالبقاء

ولا فينعكس من نقطة ر ويكون الشعاع للنافذ من ا إلى ر منعكسا عنه إلى ح وحينئذ يجب أن يكون زاوية ا ر ب الخارجة عن مثلث ا ر ه أعظم من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح ر



د وزاوية ا ه ب مساوية لزاوية ي ه د فزاوية ح ر د أعظم من زاوية ي ه د ويكون أعظم كثيرا من زاوية ح ه د فالداخلية في مثلث ي ه ر أعظم من خارجتها هذا خلف محال ، ولا يمكن أن ينعكس من ه شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح وإلا كانت زاوية ا ه ب مساوية لكل واحد من زاويتي

ي ه د ، ح ه د العظيم والصغرى هذا خلف ، فإذا لابد من أن ينعكس إلى كل نقطة تميل من الرأس إلى أسفل من نقطة تكون من ه إلى د أميل حتى تتصل القاعدة بالقاعدة ، ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فإنها متعوذة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة بحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ، ولا يكون في نفس الأمر نافذا فإن الماء ربما لا يكون عميقا بقدر طول الشجر ، أو يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع أصلا ، وحينئذ يحسب أن رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكونه أبعد من أصله وباقى أجزائه على الترتيب ، فراه كأنه متنكس تحت سطح الماء ، وهذه المسائل وإن كانت متعلقة بالهندسة أوردناها ههنا لأن الكلام انجر إليها .

(١) أقول : المرأة الطويلة المستقيمة في الطول والمنحنية في العرض كقالب أسطوانة مستديرة إذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا طوله بقدر طول الوجه قليل العرض لانعكاس الشعاع العرضي بما هو أقل عرضا مما لو كان مستقيما ، وذلك لأن الطول ينعكس من عاكس مستقيم ، والعرض ينعكس من عاكس منحني ، وإذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه كان الأمر بالعكس ، فترى الوجه عريضا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقل من طوله ، وإذا نظر إليها بحيث يكون موريا في محاذة الوجه يرى الوجه معوجا ، وإذا كانت المرأة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر إلى موضع واحد رأى الناظر فيها لنفسه وجهين أو أكثر ورأسين أو أكثر ، ومن بعضها يرى وجهه متنكسا ، وكذلك في الاختلافات المنوعة التي تشتمل على أكثرها كتب المرايا ويمتثل لها متخذو المرايا على وجه يقصدونه ، فقد ظهر بما مر أن كل ذلك فلت بديه الإدراك التفساني من المحسوسات المتأدية إليها ، لا غلط الحس .

غير مقبول (١) .

وثالثها : أن النائم يرى في النوم شيئاً ويجزم بشبوته ، ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلاً ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون هذا حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة (٢) .

ورابعها : أن صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ، ويشاهدها ويجزم بشبوته ووجودها ويصيح خوفاً منها ، وهذا يدل على أنه يجوز أن تعرض الإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بوجود في الخارج موجوداً (٣) وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء .

فإن قلت : الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند الصحة لا يوجد .

قلت : انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم . بل هذا الاحتمال لا يندفع إلا بحصر أسباب ذلك التخييل الكاذب ثم ببيان انتفاءها ، ثم إن المسبب لا يجوز حصوله ولا بقاءه عند انتفاء الأسباب لكن كل واحدة من هذه المقدمات بما لا يمكن إثباته إلا بالنظر الدقيق لو أمكن ، فيلزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء

(١) أقول : الحكم بالبقاء هو الحكم بأن الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الأول ، وهذا الحكم لا يصح من الحس ، فإنه لا يقدر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما ، فإذا الحكم بالبقاء لا يكون إلا من العقل والعقل إنما يغلط إذا عقل المشترك بين الشئيين المتشابهين ولم يعقل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر ، فإحالة هذا الغلط على الحس ليس بصواب ، وأما حكم الأشاعرة بأن الألوان غير باقية فتبقى لهم بحسب أصولهم المسلمة عندهم وهي أن الإعدام لا يمكن أن يكون فعلاً لفاعل ، وأن الموجود الباقي حال بقاءه مستغن عن المؤثر ، وأن لا مؤثر إلا الله تعالى ، وإذا شاهدوا أعراضاً لا يدوم وجودها ألزمو القول بتجددها حالاً بعد حال . والمعتزلة لما جوزوا طريان الضد على محل الضد الآخر المقتضى لإفنائهم لم يقولوا بذلك ، والفلاسفة لما جعلوا الباقي حال بقاءه محتاجاً إلى مؤثر لم يحتاجوا إلى ارتكاب ذلك ، والمظام من المعتزلة جعل الأجسام أيضاً غير باقية بمثل ذلك ، وهذه أحكام غير متعلقة بالحس .

(٢) أقول : النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ ، إلا أن المستيقظ لما كان واقفاً على أحكام اليقظة حكم بأن أحد مراتبه واقع حق والآخر غير واقع وغير حق ، والنائم لما كان غافلاً عن الإحساس حسب أن الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا ليس بغلط حسي ، بل هو غلط للنفس من عدم بين الشيء وبين مثاله حال الذهول عن الشيء .

(٣) أقول : حكم صاحب البرسام - حكم النائم ، فإنه لاستغراقه في الخيال وغلطه عن الإحساس تحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم ، وفي جميع هذه الأحوال لم يمرض الإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بوجود موجوداً فإنه لم ير ذلك بل أدرك بخياله شيئاً فغل في الإحساس ، فظهر أن الحس لم يدرك ما ليس بوجود في حال من الأحوال أصلاً .

في المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول (١).

وخامسها : أنا نرى الثلج في غاية البياض ، ثم إذا بانغنا في النظر إليه رأيناه مركبا من أجزاء جديدة صغار وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون ، فالثلج في نفسه غير ملون ، مع أننا نراه ملونا بلون البياض . وليس لأحد أن يقول إن ذلك إنما كان لانعكاس الشعاع عن سطوح بعض تلك الأجزاء الجديدة إلى بعض .

لأننا نقول : هذا لا يقدح في غرضنا ، لأن الذي ذكرته ليس إلا بيان العلة التي لأجلها نرى الثلج أبيض ، مع أنه في نفسه ليس بأبيض ، ونحن ما سعيينا إلا لهذا القدر ، وأيضا فالزجاج المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية ، لأن تلك الأجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال ، وأيضا نرى موضع اللشق من الزجاج الشفاف أبيض مع أنه ليس هناك إلا الهواء المختبئ في ذلك اللشق ، والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعلنا أننا نرى الهواء مع أنه في نفسه غير ملون ملونا (٢) .

(١) أقول : لم يثبت الإحساس بشيء غير واقع في موضع أصلا وأما تجريد الغلط فيما يشاهده الأصحاء لتجويده فيما يدركه النائم والمريض عما يباه العقل الصريح ، ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ، وهذه الاجرة إنما نوردتها لبيان أسباب الغلط الذهني بعد أن حكم العقل ذلك غلطا للذهن لا لإثبات صحة ما يدركه بالحواس كما قدمنا بيانه ، وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا : نعم لو أبقينا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره ، لكننا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل ، فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات فإن احتمال هدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بداية العقل من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتقائها ، وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والجليل .

(٢) أقول : قد تبين عند المحققين أن البياض إنما يتكون بتعكس الضوء من مسطوح أجسام مشقة والجلد والزجاج مشقان ، ولا شفا فهما كان لهما ضوء ، ومقنا كانا ذوي سطح واحد لم يكن تعكس ضوء منهما أما إذا انعكسرا وحدث لهما مسطوح تعكس الضوء من بعضهما إلى بعض لحدث البياض فإن لم يكن معها ما يوجب التزاق بعضهما ببعض رأى كل واحد من أجزائها شفافة خالية من اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في حدوث البياض ، وإذا عرض معها ما يوجب التزاق بعضهما ببعض صار جسما واحدا أبيض كما في بياض البيض المسلوق ، فإنه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء كما في الماء ، وبعد السلق يعكس الضوء بين ذني الضوء وبين قابله لحدث البياض والماء إذا كان مائعا ذا سطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه تعكس ، أما إذا تبرد أو انجمد اجتمع الأمر بأن فيه وحدث البياض وفي بياض البيض المسلوق ما يوجب فيه مع ذلك الالتزاق والتماسك فصار جسما واحدا أبيض ولم يكن امتياز بعض أجزائه من البعض ، فلا يثبت للمتعامل فيه شف الجزء الواحد كما في الثلج والزجاج ، فظهر من ذلك أن ما نراه ملونا فهو في نفسه غير ملون ، لأن اللون ليس إلا الغرض الموصوف بتلك الصفة ، ولم يجب من ذلك أن كل مالا يكون جزؤه ملونا يتمتع أن تكون أجزاؤه ملونات .

فثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلا وقد يكون حقا وإذا كان كذلك لم يجر الاعتبار على حكمه إذ لا شهادة لهم بل لابد من حاكم آخر فوجه لبيان خطأه عن صوابه ، على هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الأول وهو المطلوب (١) .

وأما الكليات فالحس لا يعطيها البتة ، فإن الحس لا يشاهد إلا هذا الشكل وهذا الجزء ، فأما وصف الأعظمية فهو غير مدرك بالحس ، ويتقيد أن يكون ذلك الوصف مدركا لكن المدرك هو أن هذا الشكل أعظم من هذا الجزء ، فأما أن كل « كل » فهو أعظم من جزئه فغير مدرك بالحس ، ولو أدرك كل ما في الوجود من الكليات والأجزاء ، لأن قولنا كل كذا ليس المراد منه كل ما في الوجود الخارجى من تلك الماهية فقط ، بل كل ما لو وجد في الخارج لصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك الماهية ، وذلك مما لا يمكن وقوع الإحساس به فثبت ، أن الحس لا معرفة له على إعطاء الكليات البتة (٢) .

(الفرقة الثالثة : الذين يعترفون بالحسيات ويقدمون في البديهيات)

قالوا : المعتولات فرع المحسوسات ، ولذلك فإن من قدم حسا فقد علما ، كالكه والعين والأصل أقوى من الفرع (٣) .

ثم الذى يدل على ضعف البديهيات وجوه خمسة .

أحدها : أن أجلى البديهيات العلم بأن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون ، ثم إن هذه القضية ليست يقينية ، وإذا لم يكن أقوى الأوليات يقينيا فما ظنك بأضعفها . بيان الأول وهو أنا رأينا المعولين على البديهيات يذكرون لها أمثلة أربعة .

أحدها : أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (وثانيها) : أن الشكل أعظم من الجزء ، (وثالثها) أن الأشياء المساوية للشيء الواحد متساوية . ورابعها : أن الجسم الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا هذه الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول (٤) .

(١) أقول : قد ظهر أن الحس ليس له حكم في شيء من المواضع ، فبطل القول بأن حكم الحس قد يكون باطلا ولذلك كان غير معتمد عليه .

(٢) أقول : قد عد في الحسيات في صدر الباب العلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة من غير تقييدهما بما يحمل الحكم شخصيا ، وحكم ههنا بأن الحس لا يقوى على إعطاء الكليات البتة وذلك يقتضى أن لا يكون ما هذه في الحسيات حسيا ، بل مبدأه يكون حسيا ، وقد قال ههنا أن الحس لا يشاهد إلا هذا الشكل وهذا الجزء ، فإن لومه أن يكون الحكم بكون النار حارة وكون الشكل أعظم من الجزء متساويا في كونهما عقليين ولهما مباد محسوسة وهذا خبط ظاهر .

(٣) أقول : إذا كان الإحساس شرطا في حصول حكم عقلى لم يجب من ذلك أن يكون الإحساس أقوى من العقل ، فإن الاستعداد شرط في حصول السكال وليس بأقوى من السكال .

(٤) أقول : لو كانت الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم عدوها في البديهيات ، فعلينا أن اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهية العقل لا على مقدمة أخرى .

أما قولنا : السكل أعظم من الجزء لأنه لو لم يكن كذلك لكان وجود الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة ، فحينئذ يجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودا معدوما معا (١) .

وأما قولنا : الأشياء المساوية شيء واحد متساوية لأنه لو لم يكن كذلك لكان الألف المحكوم عليه بأنه يساوى السواد سوادا لا محالة ، ومن حيث إنه محكوم عليه بأنه يساوى ما ليس بسواد يجب أن لا يكون سوادا فلو كان الألف مساويا للأمرين لزم أن يكون الألف في نفسه سوادا وأن لا يكون في نفسه سوادا فيجتمع التناقض والإثبات (٢) .

وأما قولنا : إن الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معا ، لأنه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك ، وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه كونه موجودا معدوما معا (٣) .

لا يقال : كل عامل يعلم بالبدئية حقيقة هذه القضايا الثلاثة وإن لم يخطر بباله هذه الحجة التي ذكرتموها . لأننا نقول : لا نسلم أن حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقف على الحجة التي ذكرناها ، ولذلك يقولون لو لم يكن السكل أعظم من الجزء لم يكن للأجزاء الآخر أثر البتة ، ولو كان الشيء الواحد مساويا لثلاثين لكان ذلك الواحد مخالفا لنفسه ، وهذا إشارة إلى ما ذكرناه ، نعم قد لا يمكنهم التعبير عن تلك الحجة على الوجه الذي لخصناه ، ولكن معناه مقرر في عقولهم ولا عبرة بالعبارة (٤) . فقد لاح بأن أجل البدسيات قولنا التناقض والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (٥) وهو غير يقيني لوجوده .

(١) أقول هذا البيان مبني على كون السكل هو الجزء مع زيادة ولا نفى بكون السكل أعظم من الجزء إلا هذا فهو أو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب .

(٢) أقول : هذا بيان أن الشيء المساوي لثلاثين مخالف لنفسه وهو عين ما ادعى بيانه ، فإن أراد به البيان بالخلاف فليس قولنا المساوي لثلاثين مخالف لنفسه بأوضح من قولنا المساوي لشيء بعينه متساويان حتى يقين هذا بذلك .

(٣) أقول : عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد ، فإن المثليين من كل جهة لا يتبايران ومع ذلك لا يكونان واحدا ، وكان من الصواب أن يقول : لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون وجود أحد المثليين وعدمه واحدا ، مع أن الحكم المذكور غير محتاج إلى هذا البيان .

(٤) أقول : السكل هو جزمان ، والجزء هو أحدهما ، ولا يحتاج في أن الشيء مع غيره أكبر منه وحده إلى أن تعرف أن لأحد الجزأين أثرا أو لا ، والحكم بأن كون الشيء مساويا لثلاثين مقتض لمخالفته لنفسه بيان لكون الشئين المساويين لشيء متساويان ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بيانا للأول ، فإن الحجة ينبغي أن تكون أبين من الدعوى وليس ههنا لأحد الحكمين فضيلة في كونه أبين من الآخر ، ودعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحجج وإن لم يقدر على تلخيصه في العبارة غير مسلم .

(٥) أقول : لاشك في أنه أجل من غيره ، ولذلك سماه الحكماء أول الإوائل ، يعني في الوضوح ، وكونه أوضح يدل على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره في الوضوح إليه .

أحدها : أن هذا التصديق موقوف على تصور أصل العدم والناس قد تحيروا فيه لأن المتصور لا بد وأن يتميز عن غيره والتميز عن غيره متعين في نفسه ، وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه ، فشكل متصور ثابت في نفسه ، فما ليس بثابت فغير متصور فالمعدوم غير ثابت فلا يكون متصورا وإذا كان ذلك التصديق متفردا على هذا التصور وكان هذا التصور ممتعا كان ذلك التصديق ممتعا (١) .

لا يقال : المعدوم المتصور له ثبوت في الذهن ، ولأن قولنا المعدوم غير متصور حكم على المعدوم بأنه غير متصور ، والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصورا فلو لم يكن المعدوم متصورا لامتنع الحكم عليه بأنه غير متصور ، لأننا نجهل عن الأول : بأن الثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت والكلام وقع في تصورهما مقابل مطلق الثابت وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتا بوجه ما ولا لكان داخلا تحت مطلق الثابت ، وحيث لا يكون قسيما له بل قسما منه ، وعن الثاني أن ما ذكرته ليس جوابا عن دليلنا ، على أن المعدوم غير متصور بل هو إقامة دليل ابتداء على أن المعدوم متصور ، وذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسألة واحدة وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيات (٢) .

وثانيها : لو سلمنا إمكان تصور العدم لكان قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان يستدعي امتياز العدم عن الوجود ، وامتياز العدم عن الوجود يستدعي أن يكون لمسمى العدم هوية متميزة عن الوجود لكن ذلك محال ، لأن كل هوية يشير العقل إليها والعقل يمكنه رفعها ، ولا لم يكن له مقابل ، وكان يلزم أن لا يكون للعدم مقابل وكان يلزم نفي الوجود وهو باطل ، فثبت أن ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول ، لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص فيكون ذا-لا تحت العدم المطلق ، فيكون قسم العدم قسما منه هذا خلف (٣) .

و: لها : لو سلمنا الامتياز لكان الإثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه أو عدمه في نفسه

(١) أقول : النفي هو رفع الإثبات ورفع الإثبات لا يكون عين الإثبات ورفع الإثبات الخارجى لإثبات ذهني منسوب إلى لا لإثبات خارجي ، وكونه في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا في نفسه وثابتا في الذهن لا يتأني كون ما هو منسوب إليه لا ثابتا في الخارج ، فالحكم بأن ما ليس بثابت في الخارج غير متصور مطلقا باطل ، لأنه متصور من حيث إنه ليس بثابت في الخارج غير متصور لا من حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذا الحيثية لأعلى ما نسب إليه هذا الوصف فلذلك لم يكن ممتعا .

(٢) أقول : رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصورا أصلا فيصح بالحكم عليه من حيث هو ذلك التصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين ، ولا مانع من أن يكون شيء قسما لشيء باعتبار وقسما منه باعتبار ، مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت في الذهن وإما غير ثابت في الذهن ، فالاموجود من حيث له مفهوم قسم من الثابت في الذهن فإذا قد انحل الشك من غير تعارض دليلين .

(٣) أقول الحكم بأن الامتياز يستدعي أن يكون للمتمازين هويتان غير مسلم ، فإن الهوية واللاهوية متمازان وليس اللاهوية هوية ، ولو فرضنا لها هوية كانت بذلك الاعتبار داخلة في قسم الهوية وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسما للهوية ، وكذلك القول في رفع العدم ولا يلزم الخلف .

كقولنا السواد إما أن يكون موجودا وإما أن لا يكون موجودا ، وقد يكون المراد منهما ثبوت الشيء .
آخر وعدمه عنه . كقولنا : الجسم وإما أن يكون أسود وإما أن لا يكون .

أما الأول : من المعلوم بالضرورة إن قولنا السواد إما أن يكون موجودا وإما أن لا يكون موجودا
لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور مفهوم قولنا السواد موجود السواد معدوم ، ولكن كل واحد منهما باطل .
أما الأول : فلأننا إذا قلنا السواد موجود فإما أن يكون كونه سوادا هو نفس كونه موجودا أو
مغايرا له ^(١) .

فإن كان الأول كان قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وقولنا الموجود موجود ومعلوم
أنه ليس كذلك لأن هذا الأخير هذر ، والأول مفيد .
وإن كان الثاني فهو باطل من وجهين .

أحدهما : أنه إذا كان الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود وإلا لعاد البحث فيه ، ولما كان
الشيء الواحد موجودا مرتين وإذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود ، لكن الوجود صفة موجودة
وإلا لثبت الوساطة بين الموجود والمعدوم وأنتم أنكرتموه ، فحينئذ يكون الصفة الموجودة محالة في محل معدوم
وذلك غير معقول ، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الأنوان والحركات غير موجودة وذلك موجب
الشك في وجود الأجسام وهو عين السفطة ^(٢) .

الثاني : أنه إذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود فإذا قلنا السواد
موجود بمعنى أن السواد هو موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين وهو محال ، فإن قلت ليس المراد من قولنا
السواد موجود وهو أن مسمى السواد مسمى الوجود ، بل المراد أن السواد موصوف بالموجودة قلت فحينئذ
ينتقل الكلام إلى مسمى الموصوفية ، فإنه إما أن يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود محال
فيكون قولنا السواد موجود بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وهو محال ، وإما أن يكون مغايرا له

(١) أقول السكائن سوادا هو غير السكائن موجودا والسواد مغاير للوجود وذلك لأن ههنا شيئا واحداً
يقال له تارة إنه سواد وتارة إنه موجود ، فالمقول عليه منهما واحد ، والمقولان متغايران ، فإذا القسمه أن
كون أحدهما عين الآخر أو مغايرا له ليست بماصرة ويعوزه قسم آخر وهو أن يكونا متحدتين من وجه
ومتغايرتين من جهة أخرى .

(٢) أقول : لا يلزم من كون المتغايرة قيام أحدهما بالآخر فإنها إذا قيل الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم
بالحيوان ، وأيضا لا يلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السواد في نفسه معدوما ، وإذا كان السواد في
نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يعد البحث ولم يسكن الشيء الواحد موجودا مرتين ، وليس الوجود صفة
موجودة ، فإن ذلك يقتضي ثبوت وجود الوجود ويتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود ثبوت
العدم له أو ثبوت الوساطة ، فإن ذلك إنما يلزم بلاحظة نفي الوجود أو العدم أو سلبهما مع مفهوم الوجود ،
وحين نلاحظ نفس الوجود لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الألوان والحركات بمحل
غير موجود ، فإن كون الوجود حالا في محل غير موجود يقتضي كون اللون والحركة حالين في محل غير ملون
ولا متحرك ، وظاهر أن جميع ما قاله في هذا الموضع خبط لا يليق بإيراده بأمثاله .

فيكون الحكم على السواد بأنه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين ، إلا أن يقال المراد من كون السواد موصوفاً بالوجود أنه موصوف بتلك الموصوفية وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية ، فإما أن يتسلسل وهو محال أو يقتضى نفع الموصوفية وحينئذ بطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجودة^(١) وأما قولنا السواد معدوم ، فإن قولنا وجود السواد عين كونه سواداً كان قولنا السواد ليس بوجود جارياً مجرى قولنا السواد ليس سواداً ، والموجود ليس بوجود ، ومعلوم أنه متناقض^(٢) وإن قلنا وجوده رائد عليه توجه الإشكال من ثلاثة أوجه .

أحدها : أنه يلزم قيام الوجود الذى هو صفة موجودة بالماهية المعدومة ، وهو محال .

وثالثها : أن سلب الوجود عن ماهية السواد مثلاً لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه ، وكل ماله تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه ، فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه إلا إذا كان ثابتاً في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه هذا خلف .

فإن قلت : الذى يسلب عنه الوجود موجود في الذهن .

قلت : فإذا كان موجوداً في الذهن استحال سلب مطلق الوجود عنه لأن الموجود في الذهن أخص من مطلق الوجود فالموجود في الذهن يصدق عليه أنه موجود فلا يصدق عليه حينئذ أنه ليس بوجود وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود لافياً يقابل وجوداً خاصاً .

وثالثها : أنا سنقيم الدلالة في مسألة أن المعدوم ليس بشئ على امتناع خلو الماهية عن الوجود وهى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالمعدم فظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل ، وإذا كان كذلك لم يكن لقولنا السواد إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً مفهوم محصل وإذا كان كذلك امتنع التصديق به فصلاً عن كون ذلك التصديق بديهياً^(٣) أما الثانى وهو قولنا

(١) أقول : لو كان السواد والوجود متغايرين مصافاً لزم الحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك ، وليس المراد أيضاً أن مدعى السواد مدعى الوجود ولا أن السواد موصوف بالوجودية أو موصوف بتلك الموصوفية حين يعود ، إما التكرار أو وحدة الاثنين ، بل المراد أن الشيء الذى يقال له إنه سواد هو تعيينه الذى يقال له إنه موجود ، وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردهما .

(٢) أقول : ليس المراد عند من يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم أن السواد ليس بسواد والموجود ليس بوجود ، بل المراد عنده من هذا القول أنى السواد لا إثبات فيه له ولا يلزمه تناقض .

(٣) أقول قد مر أن الماهية من غير اعتبار شئ معها لا تكون موجودة ولا معدومة فلا يلزم من انصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة فهذا على الوجه الأول وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضى كون الماهية متميزة عن غيرها ومتميزة في نفسها وثابتة في نفسها فإن الميز صفة غير الماهية وكذلك التعين والثبوت ، والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها إذاً لا يكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه والذى يقال أن المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فلا يراد به إنه مسلوب عن الوجود عنه كونه موجوداً في الذهن فإن كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفاً بالصفة أو غيرها وأن كان بحيث يلزمها هذه الصفة أو غيرها وهذا على الوجه الثانى وأما امتناع خلو الماهية عن الوجود

الجسم إما أن يكون أسود وإما أن لا يكون. فنقول من الظاهر أنه لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور معنى قولنا الجسم أسود والجسم ليس بأسود. فنقول : إذا قلنا الجسم أسود فهو محال من وجهين. أحدهما : أنه حكم بوحدة الاثنين على ما تقدم تقريره وهو باطل. الثاني : أن موصوفية الجسم بالسواد إما أن يكون وصفاً عدمياً أو ثبوتياً. الأول محال لأنه نقيض للاموصوفية وهي وصف سلبي ونقيض السلب ثبوت فالموصوفية لا يمكن أن يكون أمراً عدمياً^(١) ومحال أيضاً أن يكون أمراً ثبوتياً لأنه على هذا التقدير إما أن يكون نفس وجود الجسم والسواد وإما أن يكون مغايراً لهما. والاول محال لأنه ليس كل من عقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفاً بالسواد. والثاني أيضاً محال لأن موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال فثبت أن موصوفية الشيء بغيره غير معقولة^(٢) فإن قلت الموصوفية ثابتة في الذهن دون الخارج. قلت الذهن إن طابق الخارج عاى الإشكال وإلا فلا عبرة به ولأن موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشئين يستحيل أن تكون حاصلة في غيرهما وإذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلبي أبداً لا الثبوتى وذلك عندكم باطل^(٣).

الاعتراض الرابع على قولنا الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون : سلمنا تصور هذه القضية بأجزاها لا نسلم عدم الواسطة وبيانها من وجهين. الأول : أن مسمى الامتناع إما أن يكون موجوداً أو معدوم

← فلا ينافى اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك الماهية إذا أخذت لامع هذا الامتناع يمكن أن يلحقها العدم عقلاً لأنها يستحيل الحكم عليها بالعدم إذا أخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها ؛ فظهر أن لقولنا للسواد موجود السواد مفهوم محصل والقسمه إليهما صادقة صحيحة .

(١) أقول : أما قوله إذا قلنا الجسم أسود حكمنا بوحدة الاثنين فقد مر الكلام فيه . وأما قوله موصوفية الجسم بالسواد يجب أن تكون وجودية لأن نقيضها وهي اللاموصوفية سلبي ونقيض السلب إيجاب فليس بمستقيم لانا إذا قلنا اللاموصوفية سلبية يلزم منه أن تكون الإيجابية موصوفية بطريق عكس النقيض وذلك لا سلب الأعم يكون أخص من سلب الأخص والحكم بأن الموصوفية إيجابية عكس ما لزم من تلك القضية وهو الغلط من باب إيهام العكس ، ثم إن الحكم بأن الموصوفية إيجابية لا يقتضى كونها وجودية ، فإن العدمى قد يكون إيجابياً كما في المعدولة وهذا غلط فى غلط .

(٢) أقول : إن كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد فن أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة للجسم وإن كانت صفة ويكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليهما لم يلزم التسلسل لأن هذه الأوصاف أمور اعتبارية وتحدث بتصور الاعتبار وتقف عند ترك الاعتبار .

(٣) أقول : مطابقة الذهن الخارج إنما يكون شرطاً فى الحكم على الأمور الخارجية بأشياء خارجة أما فى المعقولات وفى الأحكام الذهنية على الأمور الذهنية فليس بشرط والنسب والإضافات أمور لا يكون لها وجود إلا فى العقل واعتبارها فى الأمور الخارجية هو كون تلك الأمور صالحة لأن يفعل منها تلك النسب والإضافات أى تكون بحيث إذا عقلها عاقل حصل فى عقله تلك النسبة أو الإضافة .

موجود ولا معدوم لا جائز أن يكون موجودا وإلا لكان الموصوف به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع ممتهما ، بل إما واجبا أو ممكنا ، ولا جائز أن يكون معدوما لأنه نقيض الامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم فيكون الامتناع عديميا فلا يكون الامتناع عديميا (١) .

ولأن الامتناع ماهية معينة في نفسها متميزة عن سائر الماهيات لاذ لو لم يكن كذلك لاستحال إشارة العقل إليها ، وإذا كان كذلك استحال أن يكون نفيها ممتهما . فإن قلت ثبتت في الذهن . قلت هذا باطل لأن الممتنع ممتنع في نفسه سواء كان هناك عقل أو لم يكن ولأن الفرض العقلي إن كان مطابقا للخارج فهو المطلوب وإلا لكان كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق الوجود ، ولأن الذي في الذهن إن كان موجودا استحال انصافه بالامتناع لأن الموجود لا يكون ممتنع الوجود وإن لم يكن موجودا لم يكن الامتناع القائم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بما ليس بوجوده ؛ فثبت أن مسمى الامتناع ليس بوجود ولا معدوم وذلك هو الوسيلة (٢) .

وإنهما : ن مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم إلى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود وإلا لكان حيث صدق مسمى العدم أو مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم إلى الوجود وهو محال ، وإذا ثبت ذلك فنقول : الآن الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم إلى الوجود إما أن تكون الماهية في ذلك الآن موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة فإن كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنه يخرج من العدم إلى الوجود فيكون ذلك كأنه يقال الموجود يخرج إلى الوجود فيكون الشيء موجودا مرتين وهو محال وإن كانت معدومة فهو محال من وجهين . أحدهما : أنه إذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الأصلي ومع البقاء على العدم الأصلي يستحيل أن يتحقق مسمى النفي من العدم إلى الوجود ولأن مسمى الحدوث صفة موجودة وإلا ثبت الوسيلة ، والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم . الثاني : متى كانت معدومة كان العدم الأصلي باقيا ومتى كان العدم الأصلي باقيا لم يكن النقل في النفي من العدم حاصلا ؛ فثبت أن الماهية حالة الحدوث لا موجودة ولا معدومة (٣) .

(١) أقول : الامتناع اعتبار عقلي والكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات ، والامتناع إذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كليا فإن بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ، ولا يلزم من كون الامتناع عديميا كون الامتناع وجوديا فإن الإنسان وجودي وبعض اللاإنسان أيضا وجودي واللامكن بالإمكان العام عديم وبعض الممكنات عديم ، وهذه قاعدة للمصنف واهية يستعملها كثيرا في كلامه .

(٢) أقول : الامتناع نسبة مقبولة هي متصور وجوده الخارجي في التصور فليس نفيها ممتهما ولا شيئا ثابتا في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع أو لا عقل وليس الامتناع فرض شيء في الخارج حتى يكون سهلا لو لم يطابق الخارج والمطابق الوجود هو عدم ذلك المتصور في الخارج عدما ضروريا للذات ذلك المتصور . فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل ممتنع إنما هو صفة ثابتة في العقل لتصور ذهني مقبس إلى وجوده الخارج ولا يلزم من ذلك القول بالوسيلة .

(٣) أقول : الماهية لا تكون موجودة إلا في زمان الوجود أما في زمان العدم لا ماهية إلا في التصور العقلي كما تقرر في بيان الامتناع ، وكذلك في أن الحدوث فإن مفهوم الحدوث على ما فسره معنى يدنو

وله تقرير آخر وهو أن الماهية إذا انتقلت من العدم إلى الوجود فحالة الانتقال لا بد وأن تكون لا معدومة ولا موجودة ؛ لأنها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية كما كنت قبل ذلك ولو كانت موجودة فقد حصل الانتقال إليها وحين - حصول الانتقال إليها بتمامه لم يبق الانتقال بل ينقطع ، فظاهر أن - حالة حصول الانتقال لا بد وأن تكون متوسطا بين المنتقل منه والمنتقل إليه فوجب أن يكون خارجا عن حد العدم الصرف وغير داخل إلى حد الوجود الصرف (١) .

فهذه الإشكالات قطرة من بحار الإشكالات الواردة على قولنا الشيء إما أن يكون وأما أن لا يكون وإذا كان حال أقوى البديهيات كذلك فما ظنك بالاضعف (٢) .

الملاحظة الثانية : المتكري البديهيات : أنا نجد العقل جازا بأموه كثيرة بجزمه بالاوليات مع أن الجزم غير جائز فيها ، وذلك يوجب تطرق التهمة إلى حكم العقل .

بيان الاول من وجوه .

الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شيء مما يدخل في مفهومه العدم والنسبة إليه موجودة في الخارج ، والحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل عند عقل العدم ، والوجود المرتب عليه في الفعل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة في الخارج بل إنما تكون موجودة في العقل ، ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم ؛ لأن معنى الواسطة أن تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك محال ؛ لأن كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجى فكونها في الخارج غير موصوفة بالوجود تناقض . لا يقال الجسم في آن انتقاله من السكون إلى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن أن يقال : الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فإذا هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين .

لأننا نقول : وجود الحركة لا يمكن إلا في زمان ، وكذلك وجود السكون ، وانتفاؤهما عن شيء من شأنه أن يوجد أحدهما فيه يقتضى واسطة بينهما ، لكن الجسم في الآن الذي هو الفعل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه أن يوجد فيه حركة أو سكون ، فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون بكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن ثبوت وهذا بخلاف ما نحن فيه ، لأن الماهية في الآن الذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة ، فإن ثبوتها في حال انصافها بالوجود فقط .

(١) أقول : الأخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحان إلا إذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالتدريج كالحركة ، أما إذا كان الانتقال من لا شيء فلا يكون هناك حد ولا انقطاع ، والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل إليه لا يعقل إلا إذا كانا موجودين . وههنا لما لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال أصلا ، والموصوف لا ثبوت صفة له ، إلا إذا كان أصل الثبوت له ، فإذا لا متوسط بين الوجود والعدم .

(٢) أقول : هذه الإشكالات لا تشكك في غيها الأذهان التي تعودت الخمول ولم تألف النظر في الحقائق والناظر المتميز لا يشك في أنها أغلاط ومغالطات .

أحدها : أنا إذا رأينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحنا في الحال وشاهدنا زيدا مرة أخرى جزمنا أن زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا ، وهذا الجزم غير جائز لاحتمال أن الله تعالى أعدم الزيد الأول في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله وهذا على مذهب المسلمين ، وأما على مذهب الفلاسفة فلم يحدث شكل غريب فلما كفى اقتضى هذا النوع في التصرف في هيولى عالم الكون والفساد ، وهو إن كان بعيدا جدا لكنه جائز عندهم ، وعلى هذا التقدير يكون الزيد الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد الأول (١) .

الثاني : أنا إننا شاهدنا إنسانا شابا أو شيخا علمنا بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم بل كان قبل ذلك طفلا ومترعرا وشابا حتى صار الآن شيخا ، وهذا الجزم غير ثابت ، أما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار ، وأما على مذهب الفلاسفة فللشكل الغريب (٢) .

(١) أقول : العقل جازم بلا تردد أن هذا الزيد هو الأول ولو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظريا لا بديهيًا ، والمسلمون لم يتفقوا على أن لإعدام الموجودات في ممكن. قالوا المؤثر هو كل موجود يحصل من موجود هو أثر .

ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن الإعدام يكون بإيجاد ضد الوجود حتى مشايخهم قالوا : إن الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضا هو الفناء لافي محل وهو ضد جميع ما سوى الله تعالى ، فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبق زمانين فينتفى ولا شيء غير وجهه الله تعالى .

وذهب النظام إلى أن جميع الأجسام والأعراض غير باقى زمانين بل يحدته الله تعالى حالا لحالا .

وذهبت الأشاعرة إلى مثل هذا القول في الأعراض .

وقال جميع من لا يجوز إعادة المعدوم : بأن الأجسام لا تفنى ولكن تنفى التأييدات التي بين أجزائها فيكون لأجل ذلك هالكه ، وإعدام زيد الأول ليس بممكن عند أكثر المسلمين ، وما لا يمكن لا يكون مقدورا للفاعل المختار .

وأما على مذهب الفلاسفة : فالشكل الغريب لا يكون إلا سببا فاعليا ولا بد معه من سبب قابل حين يحصل الأثر ، ومادة زيد الأول ونفسه لا يمكن أن تنفى ، ومادة زيد الثاني لا يمكن أن تتصل بها صورته إلا بعد حصول اعتدال إنساني وتغذية ونشو حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان إنسانا كاملا ، فهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم ، وهب أنهم يقولون بذلك إلا أن العقل لما كان جازما بنفي ذلك الاحتمال لا يقع للعقلاء شك في البديهييات بسبب أمثال هذه الخرافات .

فإن قيل : وكيف حال معجزات الأنبياء عليهم السلام ؟

قلت : ليس في معجزاتهم إعدام شيء باق ، فإن جعل للمصاحبة ثم إعادتها إلى سيرتها الأولى ليس إلا تبديل صورة بصورة ، وإخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر وإحياء الموتى وغير ذلك أمور ممكنة في العقل ليس فيها إعدام باق ، وإيجاد مثل المتقدم دفعة مع أن لبعضها تأويلات عليه لا يمكن إيرادها هنا .

(٢) أقول : العقل لا يشك فيما جزم بسبب هذا القول الذي قاله وإن لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بأن

الثالث : أتى إذا خرجت من دارى فأتى أعلم أن ما فيها من الآوائى وغيره لم ينقلب أساسا فضلا مدققين في علوم المنطق والهندسة ، ولم ينقلب ما فيها من الأحجار ذهبا وياقوتا ، وأنه ليس تحت رحلى ياقوت بمقدار مائة ألف من ، وأن مياه البحار والأودية لم ينقلب أدما ودهنا ، والاحتمال فى الكل قائم ، ولا يندفع ذلك بأنى إذا نظرت إليها ثانيا وجنتها كما كانت لاحتمال أن يقال إنها انقلبت إلى هذه السمات فى زمان غيبت عنها ثم عند عودى إليها صارت كما كانت للفاعل المختار أو للشكل الغريب (١) .

الرابع : إذا خاطبت إنسانا يتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق الخطاى ، فعلت بالضرورة أنه حتى عاقل فاهم ، وهذا الجزم غير ثابت لأن المقتضى لذلك الجزم إما أقواله أو أفعاله ، أما الأول فلا يوجب لأنها أصوات منقطعة وحصولها فى الذات لا يقتضى كون الذات حيا عاقلا ، وأما الأفعال فلا تدل أيضا لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الأفعال المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض المخاطب ، فثبت أن القول والفعل لا يدلان على كونه حيا عاقلا فاهما مع أنا نضطر إلى العلم بذلك (٢) .

الخامس : أسمع رويتم فى الأخبار أن جبريل عليه السلام كان يظهر فى صورة دحية الكلبي ، وإذا لم يمتنع فى بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر فى صورة سائر الأشخاص ، فإذا رأيت ولدى فامله ليس ولدى بل هو جبريل ، بل الذبابة التى طارت فى الهواء لعابها ليست ذبابة بل هى ملك من الملائكة ، فثبت أن هذا التجويز ثابت ، مع أن العلم الضرورى بعدمه حاصل ؛ فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الأحكام مع أن جزمها باطل ولما تطرقت التهمة إليها لم يكن حكمها مقبولا إذ لاشهادة لمنهم (٣) .

لا يقال : جزم العقل بهذه القضايا استدلالى لا بديهى .

الكل أعظم من الجزء ، لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حدا يجعل أحد الجزئين طبعا واعتبرا للقضايا التجريبية ، فإنها لا تبلغ فى الجزم حد الأوليات مع أنها يقينية بعيدة عن الارتياح ، وأما عند الفلاسفة فحال أن يتولد شبح من غير أسباب مادية واستعدادات وتربية كما مر .

(١) أقول : أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال ؛ فإن قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور عليه ، وتبديل هذه الصورة بالصورة التى ذكرها عند الفلاسفة يمتنع .

(٢) أقول : قال المتكلمون : صدور الكلام المنظوم من شخص هو إنسان يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ، ولا يندفع ذلك بما قاله ، أما فى غير الإنسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عاقلا ، إنما يدل على أن الذات التى تصدر عنها ذلك الكلام حى عالم قادر ، وأما الأفعال فلا خلاف فى أنها إذا كانت محكمة متينة كان فاعلها عالما قادرا ، فهذا الشك ليس بقاوح فيما أراد قدحه لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة .

(٣) أقول : المحققون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون كل ما أخبر به مخبر صادق فإن كان بمسكن الوقوع حكمنا بصحته وأحلناه إلى القادر المختار ، وإن كان بمنع الوقوع إما أن نرجع فيه إلى تأويل مطابق لأصول ديننا أو نتوقف فيه ، وإذا تقرر هذا الأصل لم يبق حيرة فى موضع بما ذكره أو لم يذكره ، ومن المقرر أن العلم القطعى لا ينقذ بالظنون الفاسدة والأوهام البعيدة السكاذبة .

لأننا نقول: لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم إلا لمن عرف ذلك الدليل، ولمسلم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين ولمن لا يمارس شيئاً من الدلائل. علمنا أنه بديهي لا نظري، على أننا إذا رجعنا إلى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن على بأن زيدا الذي أشاهده الآن هو الذي شاهده قبل ذلك بلحظة وأنه لا يجوز أن يقال عدم الأول وحدث مثله ليس أضعف من على بأن الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً^(١).

الحجة الثالثة: مزاول الصنائع العقلية تدل على أن الإنسان قد يعارض عنده دليلاً في مسألة عقلية بحيث يعجز عن القدح في كل واحد منهما، إما عجزاً دائماً أو في بعض الأحوال. والعجز لا يتحقق إلا عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التي في الدلائل، ولا شك أن واحداً منهما خطأ، وإلا لصدق الفقيضان، وهذا يدل على أن البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به.

الحجة الرابعة: قد يكون الإنسان جازماً بصحة جميع مقدمات دليل معين ثم يقين له خطأ في بعض تلك المقدمات ولأجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب إلى مذهب فجزمه بصحة تلك المقدمة الباطلة باطل فظهر أن البديهة متهمة^(٢).

الحجة الخامسة: أنا نرى لاختلاف الأمزجة والعادات تأثيراً في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهييات أما الأمزجة فلأن ضيف المزاج يستقيح الإيلاط وغليظ المزاج القاسى القلب قد يستحسنه. فرب إنسان يستحسن شيئاً ويستقبجه غيره. وأما العادات فهو أن الإنسان إذا مارس كلمات الفلاسفة وألفها من أول عمره إلى آخره ربما صار بحيث يقطع بصحة كل ما يقولونه وبفساد كل ما يقول مخالفوهم، ومن مارس كلام المتكلمين كان الأمر بالعكس. وكذا للقول في أرباب الملل فإن المسلم المقلد يستقيح كلام اليهودى في أول الوهلة واليهودى بالعكس، وما ذلك إلا بسبب العادات، وإذا ثبت أن لاختلاف الأمزجة والعادات أثراً في الجزم بما لا يجب الجزم به، فلعل الجزم بهذه البديهييات لمزاج عام أو لآلف عام وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق.

لا يقال: إن الإنسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الأمزجة والعادات فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان حقاً، لأن الجزم به في هذه الحالة فهو صريح العقل لا المزاج والعادة.

لأننا نقول: هب أنا فرضنا خلو النفس على المزاج والعادة لكن فرض الخلو لا يوجب حصول الخلو، فلملنا

(١) أقول: هذا الكلام هو الدليل على أن القدح في الضروريات بما أورده من الاحتمالات لا يؤثر في جزم العقل أصلاً.

(٢) أقول: قصور أفهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يتقلدونه من آباءهم وأساتذتهم بموجب حسن ظنهم فيهم ليس بقادح في الأوليات، وأيضاً التشكك في النظريات ليست تعارض الدلائل أو النقل من مذهب إلى مذهب بسبب ترجيح أحد دليلين متعارضين لا يقدح في النظريات، وصناعة المنطق لاسمياً صناعة سوفسطيقياً منه إنما بين لإرشاد العقلاء إلى طريق الحق ومجانبة ما يقتضى الضلال في العقائد والمباحث النظرية.

وإن فرضنا خلو النفس عنهما لكنهما ما خلت عنهما ، وحينئذ يكون الجزم بسببهما لا بسبب العقل . سلمنا أن فرض الخلو يوجب الخلو ، لكن لعل في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية ما لا نعرفه على التفصيل ، وحينئذ لا يمكننا فرض خلو النفس عنهما وذلك سبب التهمة (١) .

فهذا مجموع أدلة الطاعنين في البديهيات . ثم قالوا لخصومهم : إما أن تشتغلوا بالجواب عما ذكرنا أو لا تشتغلوا به فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لأنكم حينئذ تكونون معترفين بأن الإقرار بالبديهيات لا يصح عن الدوائب إلا بالجواب عن هذه الإشكالات ، ولا شك أن الجواب عنها لا يحل إلا بدقيق النظر والموقف على النظرى أولى بأن يكون نظريا ، فكانت البديهيات مفتقرة إلى النظريات المفتقرة إلى البديهيات هذا خلاف . وإن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ، ومن المألوم بالبديهة أن مع بقائها لا يحل الجزم بالبديهيات فقد توجه القدح في البديهيات على كلا التقديرين (٢) .

(الفرقة : الرابعة السوفسطائية)

الذين قد حوا في الحسيات والبديهيات . وقالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسى والخيالى والعقلى ، فلا بد . وأن يكون فى حاكم آخر فوقها ، ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لأنه فرعها ، فلو صححناها به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فوقها ، فإذا لا طريق إلا التوقف .

لا يقال : هذا الكلام الذى ذكرتم إن أفاك علما بفساد الحسيات والبديهيات قد ناقضت وإلا قد اعترفت بسقوطه .

(١) أقول أما استحسان الأشياء واستقباحتها فيجىء القول فيها ، وأما مقتضيات الطبائع والعادات والديانات فلا شك فى كونها مؤثرة فى اعتقادات العوام لكونها لا تعارض متانة الحق الذى يعترف به جميع العقلاء حتى البله والصبيان والمجانين ، وقد حذر العلماء طالبي الحق عن متابعة الأهواء والطبائع والعادات ؛ بل قول القائل رؤساء الشياطين ثلاثة شوائب الطبيعة وسواس العادة ونوايس الأمثلة ، ولا شك أن البديهيات لا تفقد بها .

(٢) أقول : عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضى بقاء الشبهة القادحة فى الأوليات ، فإنها مع جزم العقل غير مؤثرة فى العقول السليمة ، بل إنما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما يتفقون عليه من مبادئ الإيجاب ولأن الأوليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبيانات .

لا يقال فى جوابهم : إن شبهةكم التى أوردتموها ليست قضايا حسية فهى إما بديهيات وإما نظريات مستندة إلى بديهيات ، فلو كانت قادحة فى البديهيات لكانت قادحة فى أنفسها .

لأنهم يقولون : نحن لم نقصد فى إيراد هذه الشبهة لإبطال البديهيات باليقين بل قصدنا لإيقاع الشك فيها وكيف ما كان فقصدنا حاصل .

لأننا نقول : هذا الكلام الذى ذكرته أنت يفيد القطع بالشبوت والذى ذكرته أنا يفيد التهمة والشك
لأنما يتولد من هذه المآخذ ، فأناشاك وشاك فى أنى شاك وهم جرا .

واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم على ما قرروه فى كتابهم ، فالصواب أنا لأننا نشتغل
بالجواب عنها ؛ لأننا نعلم أن علينا بأن الواحد نصف الاثنين وأن النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكره .
بل الطريق أن يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات ، وإذا اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبدهييات ، أهنى الفرق
بين وجود الالم وعدمه ، وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الاسئلة فسيجيء فى الأبواب المستتيلة إن شاء
الله تعالى (١) .

المقدمة الثانية فى أحكام النظر

المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا فى أنه هل يمكن تركبها بحيث يتأدى ذلك التركيب إلى
صيرورة ما ليس بمعلوم معلوما ، والجمهور من أهل العالم قولوا به ، والكلام فيه وفى تعاريفه يستدعى مسائل .

(مسألة : النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات آخر)

فإن من صدق بأن العالم متغير وكل متغير يمكن حتى لو أنه التصديق بأن العالم يمكن فلا معنى لفكرة إلا
ما حضر فى ذهنه من التصديقات المستتالزين للتصديق الثالث ، ثم المستتالزمان إن كانا يقينين كان اللازم كذلك ،
وإن كانا ظاهرين وأدهم فاللازم كذلك ، ومنهم من جعل الفكر أمرا وراء هذه التصديقات المقررة لما عدميا

(١) أقول : إن قوما من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نخلة ويتشعبون إلى ثلاث طوائف الأولى أدرية
وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون فى أنا شاكون وهم جرا ، والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية
بدئية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثابة القوى والقبول عند الأذهان ، والعندية وهم الذين يقولون
مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس
إلى شخصين وإيس فى نفس الأمر شيء بحق ، وأما أهل التحقيق فقد قالوا : هذه أفضة من لغة اليونانيين فإن
(سوف) بلغتهم اسم العلم أو الحكمة (واسط) اسم للغلط فسوفسطا كمناء علم الغلط كما كان (فيلا) اسم للحب ،
وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا : وليس ولا يمكن
أن يكون فى العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائى فى موضع غلطه ، وكثير من الناس متحيزون
لا مذهب لهم أصلا . وقد رتب مثل هذه الاسئلة والإبرادات ذلك المنحيزون من طلبة العلم وأستندوها إلى
السوفسطائيين والله أعلم بحقيقة الحال .

والطريق الذى ذكره صاحب الكتاب أهنى التعذيب لأنما اختاروه لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا
الواجب قبولها لتمكينها من الإرشادهم أو البحث معهم بناء على ما اعترفوا به . فهذا ما عصى فى هذه المباحث ،
والحق أن تصدير كتاب الأصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضى تهليل طلاب الحق - والله ولى التوفيق .

وهو الذى يقال أنه فكر مجرد العقل عن الغفلات ، أو وجوديا وهو الذى يقال الفكر هو تحديد العقل لمحدود المعقولات ، وهذا كما أن الرؤية بالعين يتقدمها تحديد النظر إلى المرء وهو تقليب الحدقة نحوه التماسا لرؤيته بالبصر ، وكذا الرؤية بالعقل يتقدمها تحديد العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة (١) .

(مسألة : الفكر المفيد للعلم موجود)

والسمنية أنكره مطلقا ، وجمع من المهندسين اعترفوا به في العدديات والهندسيات وأنكره في الإلهيات ، وزعموا أن المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأولى والأخلاق ، أما الجزم فلا سبيل إليه .
لنا : أن كل واحد من مقدمة المثال المذكورة يقينى وقد يجتمعان في الذهن اجتمعا مستلزما للنتيجة المذكورة ، فالنظر المفيد للعلم موجود .

احتج المنكرون للنظر مطلقا بأمر أربعة .

أولها : العلم بأن الاعتماد الحاصل عقيب النظر لم لا يجوز أن يكون ضروريا لذكر كثيرا ينكشف الأمر بخلافه ، ولا نظريا ولا لزوم التسلسل وهو محال .

ثانيها : أن المطلوب إن كان معلوما فلا فائدة في طلبه ، وإلا فإذا وجدته كيف يعرف أنه مطلوب .

وثالثها : أن الإنسان قد يكون مصرا على صحة دليل زمانا مديدا ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثان ، وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني ، ومع قيام الاحتمال لا يحصل التعيين .

رابعها : أن العلم بالمقدمتين لا يحصل معا في الذهن بدليل أنا نجد في أنفسنا أننا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم نقدر عليه في تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر ، فالحاضر في الذهن أبدا ليس إلا العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم .

احتج المنكرون للنظر في الإلهيات بوجهين .

أحدهما : أن إمكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول والحقائق الإلهية غير متصورة .

لنا ما سبق أن لا نتصور إلا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا ، وإذا فقد التصور الذى هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا .

(١) أقول : إنه حد النظر بما هو أخص منه ، لأن هذا الحد يختص بما لا يقال من المبادئ التصديقية إلى المطالب ، وقبلها يتيقن مثل هذا النظر ابتداء وإلا كثر أن ينتقل من المطالب أولا إلى مبادئها ثم من مبادئها إليها ، وهذا لا يدخل بتمامه في الحد المذكور ، وأيضا ترتيب تصورات يتوصل بها إلى تصور آخر لم يدخل فيه ، وهذا القسم هو الذى أمكن صاحب الكتاب ، ويتقدم ذلك تحليل تصور إلى مبادئ يأنف منها الحد أعنى الانتقال من المحدود إلى الحد حتى ينفى بعد ذلك الانتقال من الحد إلى المحدود ، والحد الجامع للنظر أن يقال : النظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر .

(٦ - محصل)

— ٢٤ —

وثانيهما : أن أظهر الإلهياء للإنسان وأقربها منه هو بته التي إليها يشير بقوله أنا ، ثم إن العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم بواحد منها فهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ، ومنهم من قال أجسام سارية فيه ، ومنهم من قال جزء لا يتجزأ من القلب ، ومنهم من قال المزاج ، ومنهم من قال النفس الناطقة . وإذا كان علم الإنسان بأظهر الأمور وأقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه .

الجواب عن الأول : أنه نظري والسلسل عنه لازم ، لأن لزوم النتيجة عن المقدمات إذا كان ضروريا كانتا ضروريتين إما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك ، وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري . علم بالضرورة أن الحاصل علم .

وعن الثاني : أنه معلوم التصور مجهول التصديق والمطلوب هو التصديق ، فإذا وجدته مبرزه عن غيره بالنصور المعلوم .

وعن الثالث : أنه معارض بأغلاط الحس .

وعن الرابع : أنا قد نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين ، والحكم بلزوم إحدى الجمليتين الأخرى يستدعي حضور العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم ، وذلك يدل على إمكان اجتماع البلدين دفعة في الذهن .

وهن الخامس : هب أن تلك المساهيات غير متعورة بحسب حقائقها لسكنها متعورة بحسب عوارضها المشتركة بينهما وبين المحدثات وذلك كاف في إمكان التصديق .

وعن السادس : أن ما ذكرته يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لاعلى تعذره (١) .

(١) أقول : حاصل الجواب عن أقل شبهة السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم نظري حاصل من مقدمتين إحداهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضرورتين وهذه المقدمة ظاهرة البيان كما ذكره في المنطق ، وثانيتهما أن كل لازم بالضرورة لضرورتين علم بالضرورة ، فإذا نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي يحصل من نفس تصورهما فينتقطع السلسل .

والجواب عن ثاني شبههم كما ذكر .

وأما الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس : فالحاصل منه أن الحس يغلط مع أنكم معترفون بكون حكمته حقا فغلط العقل أيضا مثله ، فلما أن يعترفوا بحقيقة أحكام العقل ولما أن ينسكروا حقيقة أحكام الحس وهذا جواب جدلي .

والجواب الحق : أن وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باق مع جزم العقل .

وعن رابعها وخامسها : كما ذكر .

مسألة : لا حاجة في معرفة الله تعالى وتقدس إلى المعلم

خلافًا للملاحدة لعنهم الله تعالى .

لأننا متى حصل العلم بأن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا أن العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم أم لا ، واعتد الجهور منا ومن الممتزلة في إبطال قولهم على أمرين .

أولهما : أن حصول العلم بالشئ اوافقتقر إلى المعلم لافتقر عليه بكونه معلما إلى معلم آخر ولزم التسلسل .

والثاني : أننا لا نعلم كـن المعلم صادقا إلا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة إظهار المعجزة على يده ، فلو ترقف العلم بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدور ، فهذا الوجهان ضميمات عندي .

أما الأول : فلا احتمال أن يسكون عقل النبي والإمام أكمل من عقول سائر الناس ، فلا جرم كان عقله مستقلا بإدراك الحقائق وعقل غيره لم يسكن مستقلا وكان محتاجا إلى التعليم .

وأما الثاني : فلأن ذلك إما يلزم على من يقول العقل معزول مطلقا وقول المعلم وحده منهى للمعلم ، أما من يقول العقل لابد منه لكنه غير كاف بل لابد معه من معلم آخر يرشدنا إلى الأدلة ويوقفنا على الجواب في الشبهات ، ولا يلزم منه ذلك لأننا نقول : عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات ، فلا بد من إمام يعلمنا تلك الأدلة والأجوبة حتى أننا بواسطة تعليمه وقوة عقلنا نعرف تلك الحقائق ، ومن جهة تلك الحقائق هو أن يعلمنا ما يدل على إمامته وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل .

واحتجوا بأننا نرى الاختلاف مستمرا بين أهل العالم ولو كفى العقل لما كان كذلك .

ونرى أن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل أضغاث العلوم بل لا بد له من أستاذ يهديه ، وذلك يدل على أن العقل غير كاف .

والجواب عن الأول : أن من أتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرف له ماذكرت وعن الثاني أنه لا نزاع في الأمر لكن الانتاع منوع وإلا لزم التسلسل ، ثم إننا نطلبهم بتعين ذلك الإمام ونبين أنه من أجل الناس (١) .

← وأما السادس : فالقول بالجزء الذي لا يتجزأ في القلب مذهب ابن الراوندي والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين ، ومذهب محققهم أن تلك الهوية بأجزاء تتعلق بها الحياة ، والقول بالأجسام اللطيفة السارية في البدن مذهب النظام من المعتزلة ، والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الأطباء ، والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجهور الحكماء ، والجواب عنه ما ذكره .

(١) أقول : هم لا ينكرون استلزام مقدمات إثبات الصانع'فتائجها لكن نقول هذا وحده لا يجزى ولا يحصل به النجاة إلا إذا حصل به تعليم لقول النبي ﷺ وأمرت أن أقاتل للناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم ، وأمثال هذا كثيرة مثل « قل هو الله أحد » ، « واعلم أنه لا إله إلا الله » ، فأمر هذا القول وهو العلم وإن لم تقبلوا قوله كفرتم ، مع أنهم ←

(مسألة: الناظر يجب أن لا يكون عالماً بالمطلوب)

لأن الناظر طلب وطلب الحاصل محال .

لا يقال : ربما علمنا الشيء ثم ننظر في الاستدلال عليه بدليل ثان .

لأننا نقول : المطلوب هناك ليس المسلول بل كون الثاني دليلاً عليه وهو غير معلوم ، وأن لا يكون جاهلاً جهلاً مركباً لأن صاحب هذا الجمل جازم بكونه عالماً ، وذلك يمنع من الإقدام على الطلب ، ثم امتناع الاجتماع ذاتي أو للصارف فيه خلاف (١) .

(مسألة: المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة)

ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب على ما سيأتي بيانه في أصول الفقه - إن شاء الله تعالى .

الاعتراض عليه : لا نسلم أنه يمكن إيجاب العلم ، وهذا لأن التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين والنصور غير مكتمل على ما مر ، ثم إذا حصل فإن كان التصديق من لوازمها كما في الأوليات لم يكن التصديق مكسباً أيضاً ، وإن لم يكن ضرورياً افتقر فيه إلى توسط مقدمة أخرى ، والحال فيها كما في الأول ولا يتسلسل

معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم في قوله عز من قائل : «وأتى سألهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ، وفي أمثاله فلو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نشأت الصانع بعقولنا ونعرف توحيدَهُ ولا نحتاج في ذلك إليك . وقد اختصر مقدمتهم هذه في كلام موحز وهو قوله العقل يكفي أم لا فإن كان يكفي فليس لأحد من الخلق حتى الأنبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء ، وإن لم يكن فهو اعتراف بالاحتياج إلى التعليم ، ولهم كلام كثير في إثبات مذهبهم .

والحق أن التعليم في المعقولات ليس بضروري مع أنه إغناء وهداية وحث على استعمال العقل وفي المقولات ضروري ، والأنبياء ما جاءوا لتعليم الصنف الأول وحده بل له وللصنف الثاني فإن العقل لا يتطرق إلى ما يرشدون إليه . وأما قوله لنا نظامهم بتعيين ذلك الإمام ونبين أنه من أجل الناس ، فغير لازم عليهم لأنهم ما يدعون أن إمامهم يعلمهم علماً إلهياً يدعون أن متابعتهم والاعتراف بإمامتهم إذا صار مضافاً إلى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة ، وإلا فلا ، وضعف هذه الدعوى وتعريضها عن الحجة ظاهر غير محتاج فيها إلى إطناب .

(١) أقول : أما من قال اجتماع النظر والجمل المركب في واحد بعينه متمتع لذاته كاجتماع القيسيين أو الضدين احتج بأن النظر يجب أن يكون مقارناً للشك والجمل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع القيسيين ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة الملزومات ، وقال بذلك أبو هاشم ، ومن قال عدم اجتماعهما لوجود الصارف كالأكل مع الامتلاء إنما قال بذلك لأنه يجوز وجود النظر مع عدم الشك وإليه ذهب القاضي وهو المذهب الحسكاه ، قالوا إن كثيراً من الناس يتعلمون من غير أن يسبق شك إلى أذهانهم ، وذهب أبو إسحاق الإسفرائيني إلى أن الناظر متمنع أن يكون شاكاً .

إلى غير النهاية بل ينتهى إلى الأوليات وهى غير مكسبة لا تصور طرفها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق لإثبات أحدهما الآخر أو سلبه عنه ، ثم إن لزوم ما يلزم منها ضرورى ، وكذا القول فى اللازم الثالث والرابع ، فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة ، فكان الأمر بها أمرا بما لا يطاق وأنه غير جائز ولو صح لبطل أصل الدليل (١) .

سلبنا إمكان الأمر بالعلم لكن لا نسلم إمكان الأمر بمعرفة الله تعالى لأن معرفة الإيجاب تتوقف على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الإيجاب فيكون الأمر بمعرفة الموجب تكليفاً بالمال (٢) .

سلبناه لكن لا نسلم ورود الأمر به بل الأمر إنما جاء بالاعتقاد المطابق لتقليداً كان أو علماً ، لأنه عليه الصلاة والسلام ما كلف واحداً بهذه الأدلة (٣) .

سلبنا أن التقليد غير كاف ، لكن لم قلنا أن الظن غير كاف ، والاعتماد على قوله تعالى « فاعلم ، ضعيف لأن الظن الغالب قد يسمى علماً ، ولأن الخطاب خاص ، ولأن الأدلة اللفظية غير يقينية على ما سيأتى - إن شاء الله تعالى ، فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها (٤) .

سلبنا ولكن ما الدليل على أنه لا طريق إلى المعرفة سوى النظر ، ثم إننا على سبيل التبرع نذكر طرقاً أخرى وهى قول الإمام المعصوم أو الإلهام أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التصوف ، ولأننا لو قلنا إنه لا طريق سوى الاستدلال لسكان المسلم إذا ناظر الدهرى وانقطع فى الحال وجب أن لا يبقى على الدين ، لأن الشك فى مقدمة واحدة من الدلائل كاف فى حصول الشك فى المدلول وذلك يقتضى أن يخرج المسلم عن الدين فى كل لحظة بسبب

(١) أقول : قد مر الكلام على قوله التصور غير مكسب ولا وجه لإعادته ، أما التصديقات فإن كانت فالجع بين ضرورى طرفيها مكسب ، وهو الحصول فى قوله ، إذا حصل ، وما يحصل بتوسط اكتساب فهو مكسب ، والتوسط فى قوله افتقر فيه إلى توسطه مقدمة أخرى عبارة عن الاكتساب ، فإذا ظهر أن من العلوم ما هو مكسب والقول بأن الأمر بما لا يطاق غير جائز مخالف لمذهب أهل السنة . وقوله : لو صح ذلك لبطل أصل الدليل ، كلام يتعلق بمسألة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال بهما ههنا .

(٢) أقول : أما المعتزلة فلا يقولون بوجود المعرفة من جهة الأمر بل من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا الإشكال ، وأما أهل السنة فيقولون استماع الأمر بالوجوب وإمكانه يوجبان فى المستمع التفحص منه ، وإذا تفحص حصل العلم السمعى بالوجوب ، وهذا هو المراد من قولهم : وجوب المعرفة سمعى ، وإمكان معرفة الإيجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكفى بالاستماع فى تحقيق الإيجاب ، ولا يلزم منه تكليفه بالمال .

(٣) أقول : أما المعتزلة فلا يحتاجون إلى ورود الأمر ، وأما أهل السنة فيقولون بورد الأمر والتكليف به كما فى قوله تعالى « قل انظروا ، وفى أمثاله ظاهر متفق عليه ، إنما الخلاف فى أن تحقيق الأدلة فرض على الكفاية أو على الأعيان .

(٤) أقول : الظن ممكن الزوال وفى زواله خطر عظيم ، وقد ورد النص الصريح بالأمر بالاستئذان عن الخطر فيتمين الأمر بتحصيل اليقين قطعاً ، وأيضاً الوجوب الشرعى يثبت بالأدلة الظنية وهذه الأدلة توقع الظن بوجود المعرفة على الوجه اليقنى .

كل ما يهيج في خاطره من الأسئلة (١) .

سلمنا لكن لم قلّم أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب فإن قلت لو لم يجب لكان ذلك تكليفاً بما لا يطاق قلت : ولم قلت إنه غير جائز ، بل التكليف بأسرها كذلك ، لأن ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع (٢) .

سلمناه لكن تكليف ما لا يطاق إنما يلزم لو كان الأمر بالمعرفة ثابتاً على الإطلاق وهو ممنوع .

فلم لا يجوز أن تكون صيغة الأمر وإن كانت مطلقة في اللفظ لكن في المعنى مقيدة كما في قوله تعالى «وآتوا الزكاة» .

الجواب عن هذه الأسئلة وإن كان يمكننا لكن الأولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى «قل انظروا» (٣) .

(مسألة : وجوب النظر سمي خلافاً للممتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية)

لنا قوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، ولأن فائدة الوجوب الثواب والعقاب ، ولا يقبح من الله تعالى شيء من أفعاله ، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل ، فلا يمكن القطع بالوجوب .

(١) أقول : القائلون بأن المعرفة تحصل من قول الإمام لا ينكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين ، وقول الإمام بالضوء الخارجى ، ويقولون كما لا يتم الإبصار إلا بهما فلا تتحصل المعرفة إلا بمجموعهما ، ولفظة التعليم دالة على مجموعهما ، وأما الإلهام فلو ثبت وقوعه لما أمن صاحبه أنه من الله أو من غيره إلا بعد النظر ، وإن لم يقدر على العبارة عنه ، وأما تصفية الباطن ، فإن أهل التصوف يجمعون على أنها لا تفيد إلا بعد طمأنينة النفس في المعرفة سواء حصلت في يقين أو تقليد ، وأما زوال الاعتقاد بوقوع ذلك في بعض المقدمات فذلك إنما يمكن لغير المتيقنين كالمتقليدين ومن يجرى مجراهم ، وذلك أن اليقين لا يمكن أن يزول .

(٢) أقول : مالا يتم الواجب المطلق إلا به ، وكان مقدوراً للمكلف كان واجبا عليه ، فإن الذى كلفه الإتيان به كلفه كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم مالا يتم ذلك الفعل إلا به فهو مكلف بذلك التقدم أولا ثم بتلك الفعل ثانياً وأما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس بوجوب يوجب الوقوع ، فإن العلم بالشيء لا يكون علة له من حيث هو علم ، وإلا فعلنا بطاوع الشمس غدا يكون علة لطلوعها غدا وذلك محال ، فإن المول الواحد لا يكون له إلا علة واحدة ، ولو كان العلم السابق إمتانفا لا اختيار لكان الله تعالى غير مختار في أفعاله المحدثه ، وهو باطل بالاتفاق .

(٣) أقول : الوجوب الشرعى لا يرتفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه ، وإلا فلا يكون شيء بواجب شرعى أصلاً ، وأما التعويل على ظاهر النص مع التشكيك بمثل هذه الأسئلة فمكالممتنع .

واحتجوا : بأنه لو لم يثبت الوجوب إلا بالسمع الذي لا يعلم صحته إلا بالنظر فللمخاطب أن يقول : إني لا أنظر حتى لأعرف كون السمع صدقا وذلك مفضل إلى إلحاح الأنبياء

والجواب : أن هذا لازم عليكم أيضاً لأن وجوب النظر وإن كان عندكم عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل ، لا أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، وأن النظر طريق إليها ولا طريق إليها سواه ، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وكل واحد من هذه المقدمات نظري والموقوف على الظري نظري ، فكأن العلم بوجوب النظر عندهم نظريا ؛ فللمخاطب أن يقول لا أنظر حتى لأعرف بوجوب النظر ، ثم الجواب أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب وإلا لزم الدور بل يكفي فيه إمكان العلم بالوجوب ، والإمكان هنا حاصل في الجملة (١) .

(مسألة : اختلفوا في أول الواجبات)

منهم من قال : هو المعرفة . ومنهم من قال : هو النظر المفيد للمعرفة ، ومنهم من قال : هو القصد إلى هذا النظر وهذا خلاف لفظي ؛ لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول ، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة ، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا ، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت ، فلا شك أنه القصد (٢) .

(مسألة : حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالمعادة عند الأشعري والتولد عند المعتزلة)

والأصح الوجوب لأعلى سبيل التولد ، أما الوجوب ، فلأن كل من علم أن العالم متغير وكل متغير يمكن فزع حضور هذين العالين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم يمكن ، والعالم بهذا الامتناع ضروري ، وأما بطلان التولد

(١) أقول : حكى عن القفال الشاشي من أصحاب الشافعي ، وهن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم من أهل السنة أنهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا ، والقول بأن المعرفة واجبة هي إحدى مقدمات المسألة المقدمة وقوله فائدة الوجوب الثواب والعقاب فيه نظر ، لأن أهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة ، والمنزلة يقولون بأن القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعي ، والوجوب العقلي يثبت باستحقاق تاركه الذم عقلا فهنا الاستدلال ساقط ، وأما قوله في معارضة المعتزلة فغير متوجه عليهم ، لأن وجوب النظر عندهم ليس يتوقف على العلم بالوجوب ، بل قالوا دفع الضرر المظنون الذي له يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب في البديهة العقلية وذلك لا يمكن إلا بمعرفة ذلك لا يزول بترك النظر بل إنما يزول بالنظر ، وأما الوجوب السمعي فلو كفي فيه إمكان العلم بالوجوب للزم أن يجب على المكلفين ما لا يعلمونه أصلا ، لأن إمكان العلم بصدق الواجبات غير الذي يعلمونه حاصل ، والصواب أن يقال : إمكان العلم بصدق الأوامر السمعية يقتضي وجوب النظر فيها .

(٢) أقول : حكى عن أبي الحسن الأشعري أن أول الواجبات هو العلم بالله تعالى ، وأما القول بأن أول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة ، وقيل لإليه ذهب أبو إسحاق الإسفرائيني ، وذهب إمام الحرمين إلى أن أول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح ، لأن الشك لا يكون مقدورا ، وإن كان مقدورا فلا يكون مرادا للعقل ، وسائر الاختلافات يتعلق باختلاف الاعتبارات كما بينه .

فلان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته ، والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الإلزام ، لأنهم إنما لم يقولوا في التذكر لعله لا توجد في النظر ، فإن صححت تلك العلة ظهر الفرق وإلا منعوا الحكم في الأصل^(١) .

(١) أقول : الأشعري يقول لا مؤثر إلا الله تعالى ، والعلم بعد النظر حادث محتاج إلى المؤثر فإذا هو فعل الله تعالى ، وليس على الله شيء واجب وقوعه غير واجب وهو أكثرى فهو عادي كطلوع الشمس كل يوم . وذلك أن أفعال الله المكررة يقال إنه جعلها بإجراء العادة ، وكل ما لا يتكرر أو يتكرر قليلا فهو خارج للعادة أو نادر . وأما المعتزلة فلما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا بأن كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط شيء آخر كالاهتمام من الحيوان ، يقولون إنه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شيء آخر كالحركة التي تصدر عنه بواسطة الاهتمام يقولون إنه حصل منه بالتوليد .

وهنا قال الأشعري : إن الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل إجراء العادة وليس بمتنع أن لا يخلقه بعده . وقال المعتزلي : إنه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة النامة .

وصاحب الكتاب : وافق الأشعري في كونه من فعل الله تعالى ووافق المعتزلي في كونه واجب الوقوع بعد النظر ، وخالف الأشعري في قوله ليس بمتنع أن لا يخلقه ، وخالف المعتزلي في أنه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي ذكره ، وله أن يدعى ذلك في جميع اللوازم مع الملزومات .

والأشعري أن يمنع قوله فمع حضور هذين العليين في الذهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات ، فإن العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات ، وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الأنبياء . قيل وإنما أخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين فإنهما قالوا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا يكون النظر علة أو مولدا .

ثم إن الأشعرية ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس ، فإن القدماء من المتكلمين كانوا يستعملون القياس في علم الأصول الذي يستعمل في الفقه وهو إلحاق فرع لأصل في حكم بسبب جامع لهما يدعون أنه السبب في الحكم بالأصل وهو موجود في الفرع ، فيجب أن يكون سببه وهو الحكم موجودا أيضاً في الفرع .

وطالب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون : هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربما يفرقون بين الأصل والفرع بما يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم في الفرع وإن كان مقتضيا له في الأصل . فقال المصنف : قياس الأشعري النظري في قوله إن النظر لا يولد العلم على التذكر فإن المعتزلي يوافقه في أن التذكر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر لا يفيد اليقين لكونه قياسا غير مفيد لليقين ولا إلزام على تقدير المساعدة في استعماله القياس في المطالب العقلية ، لأن المعتزلة لم يقولوا بالتولد في التذكر ، لعله توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك العلة أن التذكر ربما يحصل من غير قصد المتذكر ، والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر ، فإن صححت تلك العلة ظهر الفرق فسقط الاستدلال بهذا القياس ، وإلا منع

(مسألة : النظر للفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة)

وقيل : إنه قد يستلزم وهو الحق عندى لما أن كل من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم فنى عن المؤثر وهو جهل .

احتجوا : بأن النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر الحق في شبهة المبطل يفيد الجهل .

جوابه : أنه معارض بأن النظر في الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل في دليل الحق يفيد العلم ، فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه (١) .

(مسألة : الفسك هو ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخرى)

ثم التصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفسك الصحيح وإلا فهو الفسك الفاسد (٢) .

(مسألة ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة)

فإن الإنسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وأن كل بغلة عافر ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها غير عافر ، بل لا بد مع حضور المقدمتين من النفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت السكينة وهذا ضعيف ، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إما أن يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين وإما أن لا يكون ، فإن كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى لا بد منها في الإنتاج ، ويكون الكلام في كيفية التمام مع الأولين كالسكلام في كيفية التمام الأولين ، ويفضى ذلك إلى اعتبار مالا نهاية له من المقدمات ، وإن لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمتين استحال أن يكون شرطا في الإنتاج ؛ لأن الشرط مغاير للمعشروط ، وههنا لا مغايرة فلا يكون شرطا ، وأما حديث البغلة فكذلك إنما يكون إذا كان الحاضر في الذهن إحدى المقدمتين

في التذكر أيضا وهو أن يقولوا بقول التذكر كما قالوا في النظر بعينه وإنما أمكن ذلك لهم لأن أبا هاشم من المعتزلة قال بأن التذكر السامع للذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له ؛ لأن ذلك إنما يكون من فعل الله تعالى ، والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو مولد لأن ذلك العلم إنما يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله .

(١) أقول : لا يولد وإلا لكان الجاهل معذورا ، وأما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول باستلزامه للجهل وكلامه ظاهر .

(٢) أقول : الفسك الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما في نفس الأمر ، ويكون الترتيب على الوجه الذى ينبغي ، والشرط الأخير داخل في تصور التصديقات بالاستلزام ، والفسك الفاسد يكون فاسدا لفوات الشرطين أو أحدهما ، ويفهم من قوله ذلك ، أن لا يكون التصديقات المطابقة عن المستلزمة داخلية في الفسك الفاسد .

فقط إما الصغرى أو الكبرى ، أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة (١) .

(مسألة اخذوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا)

والحق أن هنا أموراً ثلاثة : العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم ، والعلم بذات المدلول كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر ، والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول ، أما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له ، وأما العلم بكون الدليل دليلاً على المدلول فهو مغاير أيضاً للعلم بذات الدليل والمدلول لأنه علم بإضافة أمر إلى أمر والإضافة بين الشئيين مغايرة لهما فالعلم بهما مغاير للعلم بهما . ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلاً عليه لأن العلم بإضافة أمر إلى أمر يتوقف على العلم بالمتضايفين ، فالعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول يتوقف على العلم بوجود المدلول ، فلو كان العلم بوجود المدلول مستفاداً من العلم بكون الدليل دليلاً عليه لزم الدور وأنه محال وبالله التوفيق .

المقدمة الثالثة في الدليل وأقسامه (٢)

(مسألة تعريف الدليل والامارة وبيان أقسامهما)

الدليل : هو الذى يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ، والامارة هو الذى يلزم من العلم بها ظن وجود

(١) أقول : رده على ابن سينا أضعف من الذى ادعى ضعفه ، لأن الاندراج إن كان مغايراً للمقدمتين لا يجب أن يكون مقدمة ثالثة ، لأن المقدمة قضية جعلت جزء قياس ، والاندراج ليس بقضية لأنها جزء ضرورى يحصل للمقدمتين بعد التأليف ، والجزء الضرورى لا يكون مقدمة ، والاندراج هو العلم بكون الأصغر بعض الجزئيات من الأوسط الذى وقع الحكم بالأكثر على جميعها ، وهذا غير المقدمتين ، ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة إلا عند هذا العلم وقوله : فإن لم يكن معلوماً مغايراً للمقدمتين استحالة أن يكون شرطاً فى الإنتاج ، إنما يصح إذا جعل استلزام المقدمتين أما إن جعل مغايراً لهما مغايرة الصورة للمادة أو العارض للمعرض وجب أن يكون شرطاً فى الإنتاج مع كونه مغايراً لهما .

(٢) أقول : يريد أن يبين أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول فبين أن العلم بإضافته أمر إلى أمر متوقف على العلم بالمضافين وهذا يكفيه ، ثم إنه أراد أن يبين أن الأمر الإضافى ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول ، واحتج بأنه متوقف على وجود المدلول فلا يكون مستفاداً منه وهذا البيان غير موافق للدهوى ، لأن المعلول مع كونه مستفاداً من العلة مستلزم لها ، فإن أراد نفي تخصيصه بالاستلزام فليس فى البيان ما يفيد ذلك .

واعلم أن هذه المسألة إنما تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى .

فيقولون : لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله على وجوده مغايراً لهما ، فإن المغاير لوجوده داخل فى وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط .

والجواب عنه : أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذى هو مغاير لهما هو أمر اعتبارى عقلى ليس بوجوده فى الخارج كما سيجىء فى تحقيق التضائيف .

المدلول ، وكل واحد منهما إما أن يكون عقليا محضاً أو سمعياً محضاً أو مركباً منهما ، أما العقلي فلا بد وأن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول ، فاللزم حاصل لا محالة من هذا الطرف ، فإن لم يحصل من الطرف الطرف الآخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحياة ، وإن حصل من الآخر فهو الاستدلال بالعلة الممينة على المدلول الممينة والمعلول الممينة على العلة المطلقة أو الممينة إن ثبت التساوي بدليل منفصل أو أحد المدلولين على الثاني وهو مركب من الأولين أو بأحد المتلازمين على الآخر كالمضامين ، أما السمعى المحض فمحال لأن خبر الغير مالم يعرف بالعقل صدقه لم يفد ، وأما المركب فظاهر (١) .

(مسألة : الدلائل اللفظ لا يفيد اليقين إلا عند ثبوت أمور عشرة)

عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعراجها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذى لو كان لرجح عليه ، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح فى العقل المستلزم للقدح فى النقل لافتقاره إليه وإذا كان المنتج ظنياً فما ظنك بالنتيجة (٢) .

(مسألة : النقليات بأثرها مستندة إلى صدق الرسول)

فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وللا لوم الدور ، أما الذى لا يكون كذلك فكل ما كان خبراً بوقوع بها لا يجب عقلاً وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا وهو إما العام كالعاديات أو الخاص كالكتابات والسنة ، والخارج عن القسمين يمكن إثباته فى الجملة بالعقل والنقل مما (٣) .

(١) أقول : الصواب أن يقال : الدليل هو الذى يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ، فإن من المدلول ما لا وجود له ويستدل عليه كتنفى العلم الذى يستدل عليه بنفى الحياة ، وكذلك الدليل والأمانة هى التى يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول . وأما قوله : فاللزم حاصل لا محالة من هذا الطرف وإن حصل من الطرف الآخر فهو كذا وكذا ، فلا شك فى أن اللزم إذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله بعد ذلك : أو بأحد المتلازمين على الآخر ، هو عين ما قاله أولاً لأنه قسمه ، والاختلاف بينهما ليس إلا بالأمثلة والتلازم بين المضامين فى الحقيقة ليس مغايراً لما ذكر فى العلة والمعلول ، لأن ذات كل واحد من المضامين علة للإضافة المتعلقة بالآخر فهو نوع من دلالة العلة على المدلول ، إلا أنه واقع مرتين فى الجانبين والباقي ظاهر .

(٢) أقول : كثير من الفقهاء يقولون : الدليل اللفظى يفيد العلم ، وذهب المصنف إلى أنه لا يفيد هذه الأمور ، ويراد فى بعض النسخ وعدم النسخ ومحركات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الألفاظ وتصريفها وإعراجها والاشتراك والنسخ والتقديم والتأخير وبسبب المعارض العقلي فإن وقع فيها شك بسبب المجاز أو التخصيص أو الإضمار فمحال .

(٣) أقول : الذى يستند إلى صدق الرسول فقط كالأشياء التى نقلت عنه بالصلاة والسلام بالتواتر فإن

(مسألة : الدليل والمدلول إما أن يكون أحدهما أخص من الثانى أو لا)

إذا استدللنا بشئ على شئ فإما أن يكون أحدهما أخص من الثانى أو لا يكون ، والأول على قسمين ، لأنه إما أن يستدل بالعام على الخاص وهو القياس في عرف المنطقيين أو بالعكس وهو الاستقراء . وأما الثانى فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر إلا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما ، فيستدل بثبوت الحكم في إحدى الصورتين على أن المناط هو المشترك ، ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الأخرى وهو القياس في عرف الفقهاء . وهو في الحقيقة مركب من القسمين الأولين ، ثم القياس بالمعنى الأول على خمسة أقسام .

أحدهما : أن نحكم بلزوم شئ لثبوت شئ فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ، ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للمعوم .
وثانيها : التقسيم المنحصر إلى قسمين فإنه يلزم من دفع أيهما كان ثبوت الآخر ومن ثبوت أيهما كان ارتفاع الآخر .

وثالثها : إذا حكمنا بثبوت الألف لكل ما ثبت له الباء أو بانتفاء الألف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتا لكل الجيم أو لبعضه حكمنا بثبوت الألف .

ورابعها : إذا حكمنا بالألف ثابتا للباء ومسوبا عن الجيم ، فإن كان وقت السلب والإيجاب واحدا كفى ذلك في مبانة الطرفين ، فأما إذا لم يمين الوقت لم ينتج إلا عند اعتبار الدوام في أحد الطرفين ، لأن دوام إحدى القضيتين يوجب الآخر كيف كان .

وخامسها : إذا حصل وصفان في محل واحد فقد التقيا فيه أما في الخارج عنه فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل ، فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئى ، وتفصيل هذه المناهج مذکور في كتبنا المنطقية .

الركن الثانى

تقسيم المعلومات

(المسألة الأولى في أحكام الموجودات)

المعلوم إما أن يكون موجودا أو معدوما فهنا ثلاث مسائل (١) .

→ النقل عنه يصير ضروريا كأمره بخمس صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة في اليوم واليلة وأمثال ذلك لا طريق لإلها إلا العقل ، وكل ما كان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه هو كإثبات الصانع العالم المقادر المختار المتكلم ، والخارج عن القسمين كتوحيد الإله وعصمة الأنبياء ، والنقل العام كالعادات مثل ما ينقل بالتواتر الذى يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ولما لا يصدقه ، والخاص لمن يصدقه هو ما شتمل عليه الكتاب والسنة .

(١) أقول : يريد إيراد جمع الحجج مفصلة بقول موجز وهو في غاية الحسن والبلاغة ، وذلك أنه تقسم الاستدلالات إلى ثلاثة أقسام إ قياس المنطقيين والاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتتميل وأخر القول في القسم الأول ، أما الاستقراء فهو الحكم على كل ما ثبت لجزئياته ، فإن كانت الجزئيات محصورة سمى ←

→ بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد إما زوج وإما فرد، وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد وهذا يقيني، وإن لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا لاحتمال أن يكون جزئى غير ماذكر بخلاف ماذكر والمثال المشهور فيه الحكم بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني ربما يقع فيه غشابة في جزئى غير هذه الجزئيات كالتماسيح، فإنه يحرك الفك الأعلى عند المضغ وأما قياس الفقهاء فظنى أيضاً لأن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يدل على أن علة ذلك الثبوت هو الأمر المشترك، ولو ثبت أن المشترك علة لذلك الثبوت فن الجائر أن يكون علة خاصة بتلك الصورة، أعنى يكون خصوصية تلك الصورة شرطاً في عليها أما إن ثبت أن علية للحكم عام حيث كان رجع هذا القسم إلى القسم الأول أعنى الاستدلال بالكل على جزئياته، وصار ذكر الصورة بكون الحكم فيه لها ثابتاً حشواً لا تأثيراً له أصلاً، وإنما يختص هذا بالتمهات لأنهم يكتفون بمحصل الظن ولا يستعمله جميعهم أيضاً.

أما قوله: «هو بالحقيقة مركب من الأولين» فإنه يستدل فيه بجزئى على كل كافي الاستقراء إلا أن الاستقراء لا يقتضى على جزئى واحد ثم يستدل من ذلك الكل على الجزئى الآخر، وذلك أيضاً ليس يقينياً فهو مركب عما يشبه الأولين وليس مبهماً.

ثم القياس بالمعنى الأول ينقسم إلى استثنائى واقترائى فالاستثنائى ما تركب من مقدمتين أو لامهاترطية والأخرى مقرونة بلكن وتسكون عين أحد طرفى الشرطية أو نقيضها، والاقترائى هو الذى لا يكون كذلك، والاستثنائى ينقسم إلى متصلة ومنفصلة، وفي المتصلة يحتمل أن يكون التالى وهو اللازم أعم من المقدم الذى هو الملزوم كوجود العلم ووجود الحياة فيستدل من غير الملزوم ومن غير اللازم ولا يستدل من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم.

وقد أورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات قليلة، وفي المنفصلة يستدل به من كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس فينتج أربع نتائج.

وأما الاقترائى فلا بد في مقدمتيه من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص لكل واحدة منهما فيتناسبا وإذا التقي المشترك ثبت الحكم المطلوب بين المنافيتين وهو النتيجة وينقسم إلى أربعة أقسام محكوماً به في إحداهما محكوماً عليه في الأخرى وإما محكوماً به فيهما وإما محكوماً عليه فيهما، والأول ينقسم إلى ما يكون المشترك محكوماً به في المقدمة التى يكون التالى من جزئها محكوماً عليه في النتيجة ويسمى شكلاً أولاً، وإما أن يكون بعكس ذلك ويسمى شكلاً رابعاً، ولا يورد في أكثر الكتب بعده عن الطبع، وأما إذا كان المشترك محكوماً به فيهما فيسمى شكلاً ثانياً، وإذا كان محكوماً عليه فيهما يسمى شكلاً ثالثاً والعمدة هو الأول وينتج منه أربعة ضروب، لأن المقدمة التى تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية، والأخرى يجب أن تكون كلية موجبة أو سالبة، والنتائج أربع موجبة كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية، وقد أورد ذلك في ألفاظ قليلة في غاية الإيجاز، والثانى أوردته على سبيل الاختصار، والمنتج

الاولى : تصور الوجود والمعدم بديهي لأن ذلك التصديق يتوقف على هذين التصورين وما يتوقف عليه البديهي
أولى أن يكون كذلك ، ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود ، وإذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم
بفرداته كذلك (١) .

الثانية : ذهب جمهور الفلاسفة والمتمثلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ،
والأقرب أنه ليس كذلك .

لذا أنه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهية فيكون الوجود قائماً بما ليس بموجود ، وتجويزه يفضي إلى
الشك في وجود الأجسام (٢) .

اجتجوا بأن مقابل النفي واحد وإلا لبطل الحصر العقلي ، فيجب أن يكون الإثبات الذي هو مقابل النفي واحداً
ولأنه يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، ولأننا إذا علمنا
وجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرراً أو عرضياً وذلك يقتضي أن الوجود أمر
مشترك بينهما .

والجواب عن الأول : أن ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين ، وهذا
يدل على ثبوت أمر عام .

جـ منه أربعة ضروب أيضاً ، ولابد من أن يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في
النتيجة كلية ولا ينتج إلا سالبة متباعدة الباقيين دائم الحكم ليسكون المنهينان كطرفي النقيض ، والنتائج تكون
إما سالبة كلية وإما سالبة جزئية . والثالث أيضاً أورده على سبيل الاختصار يجب فيه أن يكون المقدمة التي تشتمل
على المحكوم عليه في النتيجة موجبة وإحداهما كلية والمنتج منه ستة أضرب كلها جزئية إما موجبة وإما سالبة ،
وعبر عن الجزئية بقوله يلتقي المحكوم والمحكوم عليه في كل وفي خارج ذلك المحل فربما يلتقيان ، وأما الشكل
الرابع فلم يذكره لما مر ، وتفصيل ذلك يستدعي كلاماً طويلاً .

(١) أقول : هذا لازم من مذهبه ، وهو أن التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم ، وغير
لازم على مذهب من يقول التصديق هو الحكم وحده ، لكن الحق هنا هو الذي ذكره ، وما اعترض به
عليه فيما مر ظاهر الفساد .

(٢) أقول : لو كان الوجود عرضاً ومحله ليس بموجود لكان تجويز ذلك يفضي إلى الشك في وجود الأجسام
لكن ليس كذلك ، فإن محل الوجود أمر مذكور لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع لا اعتبار
أحدهما ، ثم إذا أخذ ذلك الأمر مع الوجود لابد وأن يكون بينهما مغايرة ولا يانزم من ذلك كون أحدهما حالاً
والآخر محلاً ، وإن كان المصنف يريد أن يقيس الأعراض والأجسام على الوجود والماهية اللذين جعلهما حالاً
ومحلاً مخصوصين فينبغي أن تكون المقايسة مطابقة ، وذلك بأن يقول لو كان الوجود على تقدير كونه حالاً
قائماً بما ليس بموجود أي بما ليس بذلك الحال لسكانت الأعراض الباقية قائمة بما لا يدخل تلك الأعراض
في مفهومه لا بما لا يكون موجوداً .

وعن الثاني : أن مورد التقسيم بالوجوب والإمكان هو الماهية ، والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجبا أو لا يكون ،

وعن الثالث : أنه يقتضى أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل (١) .

(المسألة الثانية في المعدوم)

المعدوم إما أن يكون بمنع الثبوت ولا نزاع في أنه نفي محض ، وإما أن يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافا للباقيين من المعتزلة ، وحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود المواد زائد على كونه سواداً ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود (٢) .

لنا أن وجود السواد عين كونه سواداً على ما مر فيمنع أن يكون سواداً من عدم الوجود ، ولأن السوادية المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للاتقاء المحض ومتباينة بخصوصيتها النوعية ، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المنحصرة فهي حال ما فرضناها خالية عن صفة الثبوت

(١) أقول : قوله في الجواب الأول أن ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جواباً عن الأول ، فإن ذلك لا يناق الأول بيانه أن ارتفاع (أ) يقابل تحقق (أ) وارتفاع (ب) يقابل تحقق (ب) فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما أمر مشترك ، ويقابله تحقق مشترك يصح أن يحمل على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما ، ونحن لا نمنى باشتراك الوجود إلا ذلك التحقق المطلق لا هذا التحقق ولذلك التحقق .

وقوله في الجواب الثاني : ليس جواباً عن قوله للوجود ينقسم إلى واجب وممكن ، فإن الذي فسره به هو رد تلك القسمة في قوله ، وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة إما أن يكون واجباً أو لا يكون هو الموجود ، فإن البقاء هو استمرار الوجود ، وكأنه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صححت هذه القسمة .

وقوله في الجواب الثالث : أيضاً ليس بجواب عن الحجة الثالثة ، فإنه لا يتصور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العارى عن الوجود واللاوجود حتى إذا تغير في النصور وتبدل أحدهما بالآخر نفي ذلك الوجود المشترك ولزم منه أن يكون للوجود وجود آخر .

(٢) أقول : اعترف ههنا بأن المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن ، ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله بين الواجب والممكن ، وينبغي أن يعلم أن القائلين بأن المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والممتنع ، ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس وبشبهت واسطة بين الموجود والمعدوم ، ولا يجوزون بين الثابت والممتنع واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم ، بل يقولون إنه منفي ، ويقولون للذوات التي لا تكون موجودة شيء وثابت ، وللتعينات التي لا تقبل إلا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط بينهما ، والبصريون من مشايخهم كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأتباعهم يقولون بأن الذوات في عدم جواهر وأعراض وأبو القاسم البلخي والبغداديون يقولون بأنها أشياء والفاهل يجعلها جواهر وأعراضاً .

موصوفة بها هذا خلف (١) .

ولأن عدد الذوات المعدودة قابل للزيادة والنقصان فيكون متناهياً والخصم لا يقول به (٢) .

ولأن الذوات أزلية فلا تكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون مقدوراً عندهم ، وإذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل (٣) .

ولأن السواد المعلوم إما أن يكون واحداً أو كثيراً فإن كان واحداً فالوحدة إن كانت لازمة للماهية امتنع زوالها فوجب أن لا يتعدد في الوجود ، وإن لم تكن لازمة فيعرض ارتفاعها ؛ لأن كل ما كان يمكننا لا يلزم من فرض ارتفاعه محال ، فإذا زالت الوحدة حصل التعدد وهو لا يتحقق إلا إذا تبين الشيطان بالهوية ، ثم مابه التباين إن كان من لوازم الماهية فكل شيئين فهما مختلفان بالماهية هذا خلف ، وإن لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه مورداً للصفات المتزايلة ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة عدماً محضاً وذلك عين السفسطة (٤) .

احتجوا بأمرين .

الحجة الأولى : المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت . بيان الأول من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن المعدوم معلوم وكل معلوم متميز ، أما لأن المعدوم معلوم فلأن طلوع الشمس ضداً معلوم الآن وهو معدوم ، والحركة التي يمكنني أن أفعلها كالحركة إلى اليمن والشمال والتي لا يمكنني أن أفعلها كالطيران إلى السماء معلومة مع أنها معدومة ، وأما أن المعدوم متميز فلأنني أميز بين الحركة التي أقدر عليها والتي لا أقدر عليها وأميز بين طلوع الشمس من مغربها ومن مشرقها وكذلك أحكم على إحدى الحركتين بأنها توجد غداً وعلى الأخرى بأنها لا توجد ، ولا معنى للتمييز إلا ذلك .

ثانيها : أني أقدر على الحركة بمنة ويسرة وغير قادر على خلق السماء والأرض ، وهذا الامتياز حاصل قبل

(١) أقول : أما الحجة الأولى فقد مر الكلام فيها . وأما الثانية فالإزام اشتراك الثبوت حالة العدم فهم معترفون به وقوله فهي حال فأمر صناعي معرأة عن صفة الثبوت ، جوابه أنا فرضناها معرأة عن الوجود لأن الثبوت ، ولا يقولون لما به الامتياز ثابتاً بل إن كان ولا بد فهي أحوال .

(٢) أقول : لأنهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات لا في المعدومات .

(٣) أقول : هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود أمر زائد عليها كالتركيب الذي هو يدل على الأجزاء وهو بالفاعل ، ولا يلزم من كون الأفراد غنية كون المركب غنياً عنه .

(٤) أقول : لهم أن يقولوا السواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة وأيضاً إن كان معدوداً فالتباين ليس من لوازمها ، ولا يجب أن يكون كل ما يكون لازماً للماهية زائلاً فلا يكون المعدوم مورداً للصفات المتزايلة والسفسطة غير لازمة .

دخول هذه الأشياء في الوجود ، فلو لا تميز بعض هذه المعدومات عن البعض وإلا لاستحال أن يقال إنه يصح مني فعل هذا ولا يصح مني فعل ذلك .

وثالثها : أن الواحد منا قد يريد شيئاً ويكره شيئاً آخر ، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود وإلا لاستحال أن يكون أحدهما مراداً والآخر مكروهاً ، فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات الممكنة متميزة وأما أن كل متميز ثابت فلا نأى بالثابت إلا كون هذه الماهيات في أنفسها متعينة ومتحققة ، ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لا يحصل إلا بعد تحقق هذه الماهية وتحقيق تلك الأخرى ، فعلينا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم .

الحجة الثانية : أن المعدوم الممكن متميز عن الممتنع ولا يجوز أن يكون الامتناع وصفاً ثبوتياً وإلا لكان الموصوف به ثابتاً فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف ، ولذا لم يكن الامتناع ثبوتياً كان الإمكان ثبوتياً ضرورة ؛ لأنه لا بد في المتناقضين من كون أحدهما ثبوتياً والآخر سلبياً ، والموصوف بالموصف الثبوت ثابت فالمعدوم الممكن ثابت .

والجواب عن الأول : لانسلم أن كل معدوم ثابت ، والذي احتجوا عليه فهو معارض بأمر أربعة :
أولها : أنا نحكم على شريك الله تعالى بالامتناع ، ولولا أنا نتصوره متميزاً عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع ، لأن ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه .

وثانيها : أنا نتصور بحراً من زئبق وجبلاً من ياقوت ونحكم بامتيان بعض هذه الخيالات عن بعض مع أنها غير ثابتة في العدم ؛ لأن الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض وعندكم ماهيات الجواهر والأعراض وإن كانت ثابتة في العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال العدم فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث إنه جبل حال العدم .

وثالثها : أنا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود ونحكم بامتيان بعض تلك الوجودات عن بعض فإنما أعقل امتياز ماهية الحركة بئنه من ماهية الحركة يسرة قبل دخولهما في الوجود كذلك أعقل امتياز وجود إحدى الحركتين عن وجود الأخرى قبل دخولهما في الوجود ، فلو اقتضى العلم بامتيان الماهيات تحققها في العدم لاقتضى العلم بامتيان هذه الوجودات تحققها في العدم وذلك باطل بالاتفاق ، ولأن الوجود مناقض للعدم والجمع بينهما محال .

ورابعها : أنا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها في الوجود وهذه الماهية بمنع تقريرها في العدم ؛ لأن التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسها على وجه مخصوص ، وذلك بمنع تقريره حال العدم بالاتفاق وإذا كان كذلك استحال أن يقرر ماهية التأليف حال العدم ، ثم لما نتصورها قبل وجودها وتميز بينها وبين سائر الماهيات ، وكذلك نعقل المتحركة والسكونية قبل حصولهما مع أنهما من قبيل الاحوال ولا حصول لهما في العدم ، فثبت بهذه الوجوه أن التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج الذهن ^(١) .

(١) أقول : حاصل ما أورده من حججهم على أن المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الأولى بالتميز ←

ثم إنك إن أردت تضيق الكلام على الخصم فقل ، ما الذى تعنى بكون المعدوم معلوما إن عنيته به ذلك الضرب من الامتياز الذى تجده في تصور الممتعات والمركبات والإضافيات فذلك مسلم ، لكنه لا يقتضى تقرر الماهيات في العدم بالاتفاق ، وإن عنيته به أمر وراء ذلك فلا بد من إفادة تصوره ثم إقامة الحجة عليه فإننا من وراء المنع في المقامين (١) .

وأما قوله: المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لأن المقدور إما أن يكون ثابتا في العدم أو لا يكون ، فإن كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه تأثير البتة لأن لإثبات الثابت حال ، وإذا كان كذلك استحال أن يكون مقدورا ، وإن لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بأن المقدور غير ثابت وحيث لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا ، وهذا هو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد ثابت (٢) .

والجواب عن الحجة الثالثة : أن المحكوم عليه بكونه ممكنا إما أن يكون ثابتا في العدم أو لا يكون . والاول باطل لأن عندكم الذوات المعدومة يمنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن جعل الإمكان صفة لها ، وإن كان الثاني كان الإمكان وصف لما ليس بثابت في العدم وحيث لا يمكنكم الاستدلال بالإمكان على كون الممكن ثابتا في العدم - وبالله التوفيق (٣) .

← على الثبوت وإثبات التميز في العلم والقدرة والإرادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة ، وادعاء أن التميز يقتضى الثبوت بالضرورة .

وفي الحجة الثانية : بأن الإمكان مقابل الامتناع والامتناع غير ثابت فبقائه ثابت وهذه الحجة ليست مرضية عندهم ، فإنهم لا يقولون بثبوت الإمكان والامتناع ومقابلهما : وحاصل الجواب المعارضة بإثبات التميز في الممتعات والممكنات والاحوال كالوجود والتركيب والمتحركة والسكونية وهم لا يقولون بثبوتها ، ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية وهي لا تستدعى ثبوتها خارجيا .

(١) أقول : هذا تأكيد للمعارضة وبيان عدم الفرق بين ما يقر به ويدعى ثبوته وبين ما لا يقر به من المعدومات المتميزة في الذهن .

(٢) أقول : لأنه يقول أثر القدرة والإرادة في المعدوم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذى هو أمر وراء الثبوت ، وأنت ما أبطلت ذلك .

فإن قلت لأقول : أعلم أن الوجود هو الثبوت بالبدئية ، فلم لم تقل في أول الباب إن دعواكم بأن المعدوم شيء باطل بالبدئية ويستريح من هذا التطويل .

(٣) أقول : قد مر أنهم لا يقولون بذلك ، وأوفاوا لكان لهم أن يقولوا إمكان الثابت في العدم هو جواز اتصافه بالوجود بعد العدم ، ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل يتغير من حيث يحصل له صفة بعد أن لم يكن ، وأيضاً لا يلزم من حل المنفى على الممتنع حل الثابت على الممكن ، وإلا لكان كل ممكن ثابتا بل موجوداً .

(تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات)

زعم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي وإسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلامذته أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الفوات موجودة ، وانفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها ، وانفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه .

أما الفلاسفة فقد انفقوا على أن الممكنات ماعياتها غير وجوداتها ، وانفقوا على أنه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي ، فإننا قد نقل المثلث وإن لم يكن له وجود في الخارج ، وهل يجوز تعريضها عن الوجودين معاً الخارجي والذمني . نص ابن سينا في المقالة الأولى من إلهيات الشفاء على أنه يجوز ، ومنهم من لم يجوز ، وانفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها الواحدة أو كثيرة لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد ، فإذا اعتبرنا السواد فقط في هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة . ولما فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا إننا لم نعتبر إلا السواد فقط ، بل الماهية لانفك عن الوحدة والكثرة وانفقوا على أن الماهيات غير مجمولة . قالوا إن كل ما يجب بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير ، فلو كان كرن السواد سواداً بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لا يبقى السواد سواداً ، لكن القول بأن السواد لا يبقى سواداً محال لأن المحكروم عليه هو السواد والمحكروم به أنه ليس بسواد والمحكروم عليه لا بد من تقريره عند حصول المحكوم به فيلزم أن يكون سواداً حال ما لا يكون سواداً وهو محال .

أما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة على أنها بأسرها متساوية في كونها ذوات ، وأن الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات ، ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم إلى أنها موصوفة بصفات الأجناس ومرادهم منها أن ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد موصوفة بصفة السوادية وهلم جرا .

وزعم ابن عياش أن تلك الذوات عارية عن جميع الصفات والصفات لا تحصل إلا زمان الوجود .

ثم القائلون بالصفات زعموا أن صفات الجواهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة وهي الحياة وكل ما كان مشروطاً بها أو إلى الأفراد وهي إما في الجواهر أو في الأعراض ، أما الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة أحدها الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي الجوهرية والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل . والثالثة التحيز وهو الصفة التابعة للحدوث والصادر عن صفة الجوهرية بشرط الوجود . والرابعة الحصول في الحيز وهو الصفة المعللة بالمعنى . قالوا : وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربع فليس له بكونه أسود وأبيض صفة وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة . وأما الأعراض فالصفات العائدة إلى الجملة غير معقولة فيها وأما العائدة إلى الآحاد فمماثلة للصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود والصفة الصادرة عنها عند الوجود صفة الوجود . فهذا هو المذهب الذي استقر جمهورهم عليه وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأبي رشيد وابن مثوبة .

ومنهم من خالف هذا التفصيل في إوضاع أحدها : أن أبا يعقوب والشحام وأبا عبد الله البصري وأبا إسحاق بن عياش زعموا أن الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وأبو عبد الله أن

ذات الجوهر كما أنها موصوفة بالجوهريّة فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا . فذهب الشحام إلى أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز قبل الوجود ، وذهب أبو عبد الله إلى أن الشرط في كون المتحيز حاصلًا في الحيز هو الوجود ، فإن الجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز ولكنه غير حاصل في الحيز .

وزعم ابن عياش أن الجوهر حال العدم كما يتمتع اتصافه بالتحيز . يتمتع اتصافه بالجوهريّة فلماذا ثبت الذوات خالية عن الصفات .

وثانيها : اختلفوا في أن المعدوم هل له بكونه معدوما صفة ؟ فالكمل أنكره إلا أبا عبد الله البصري فإنه قال به .

وثالثها : اختلفوا على أن الجواهر المعدومة لا توصف بأنها أجسام حال العدم إلا أبا الحسين الخياط فإنه قال به .

ورابعها : اختلفوا على أن بعد العلم بأن للعالم صانعًا عالمًا قادرًا حيًا حكيمًا مرسلًا للرسول يمكننا الشك في أنه هل هو موجود أولا إلى أن يعرف ذلك بالدليل ، لأنهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة .

واتفق الباقيون من العقلاء على أن ذلك جهالة وإلا لزم أن لا يعرف وجود الأجسام المتحركة والساكنة إلا بالدليل وبالله التوفيق (١) .

(المسألة الثالثة : الذي نقول به أنه لا واسطة بين الوجود والمعدوم)

خلافا للقاضي وإمام الحرمين أولا منا ، وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بأنها صفة الوجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم .

(١) أقول هذا نقل المذاهب وليس فيه موضع بحث ، والفائزون بأن الماهيات غير بمجولة لم يقولوا بأنها غير مبدعة ، بل قالوا إذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون مجمل جاعل وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية .

وقول المعتزلة : إن تأثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا ليس هكذا لأنهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الأزل من غير تأثير فاعل ، ولما جعلوا الذوات متساوية في الذاتية احتاجوا إلى إثبات صفات الأجناس وإلا فكان السكل نوعا واحدا ، والأعراض المشروطة بالحياة هي الاعتقادات والظنون والأنظار والقدر والشهوات والنفرات والآلام والإرادات والسكرات وهي مع الحياة عشرة ، والموت عند أبي علي أيضا منها .
والتحيز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لأجلها يحتاج إلى حيز وتقتضيها الجوهريّة وهي مشروطة بالوجود أما السكانية المعللة بالمحصل في الحيز كسكون الجوهر متحركا أو ساكنا أو مجتمعًا أو متفرقا وهي معللة بالآكون التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل والأعراض بدل التحيز ، والحصول في الحيز صفة واحدة لأجلها يحتاج إلى محل : وأدلة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكنها قليلة الفائدة فلنعرض عنها .

لأن البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فإما أن يكون له تحقق بوجه من الوجوه ولما أن لا يكون فالأول هو الموجود والثاني هو المعدم ، وعلى هذا لا واسطة بين الغنيين ، إلا أن يفسروا الموجود والمعدم بغير ما ذكرنا ، وحيث أن ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ويصير البحث لفظيا ^(١) احتجوا بأمرين الحجة الأولى : وقد دللنا على أن الوجود وصف ، مشترك فيه بين الموجودات ، ولا شك أن الموجودات متخالفة بماهياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فوجود الأشياء مغاير لماهياتها ، ثم ذلك الوجود إما أن يكون معدوما أو موجودا أو لا معدوما ولا موجودا والأول محال ، لأن الموجودية متناقضة للمعدومية والشئ لا يكون حين تقيضه ، والثاني محال إذ لو كان الوجود موجودا لكان مساويا في الوجودية للماهيات الموجودة ، ولا شك في أنه مخالف لها بوجه ما ، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فالموجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز ، فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال ، وثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم ^(٢) .

الحجة الثانية : الماهيات النوعية مشتركة في الأجناس وذلك يوجب القول بالحال ^(٣) .

بيان الأول من وجوه أحدها : أن السواد والبياض اشتراكا في اللونية ، وليس الاشتراك في مجرد الاسم لأننا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسما واحدا لكانا نعلم بالضرورة أن بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ، ولذلك فإن الاشتراك اللفظي لا يكون مطبوعا في اللغات بأسرها ، وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء .

(١) أقول : القسمة لكل ما يشير إليه العقل إلى ماله تحقق وإلى ما ليس له تحقق هو القسمة إلى الثابت والمتنفي ، وهم لا يخالفون في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والتنفي واسطة ، لكنهم يقولون إن الوجود أخص من الثبوت ، والموجود كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات ، لا جرم لا تكون موجودة ولا معدومة ، ومن هنا ذهبوا إلى القول بالواسطة فإنهم يعنون بالذات والشئ كل ما يعلم أو يخفى عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم إلا بتبعية الغير ، وكل ذات إما موجودة أو معدومة والمعدم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ومحور أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الأجناس عند من يثبتها للمعدومات ، والحد الذي أورده يمتثل عندهم بذلك ، والحق أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى تفسير هذه الألفاظ .

(٢) أقول : هذه حجة عملها لهم من غير أن يرضوا بها ، فإن الموجود والمعدم عندهم ليسا بمتناقضين ، فإن طرفي النقيض يجب أن يقسما الاحتمالات . وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم ، والحال ليس بموجود ولا معدوم ، فقوله الموجودية متناقضة للمعدومية والشئ لا يكون عين تقيضه لا يوافق أصولهم .

والصواب أن يقال : الموجود والمعدم لا يجتمعان ، لأن الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوفة بها والوجود لا يكون موجودا لأن الصفة لا يكون لها ذات موصوف بالوجود .

(٣) أقول : اصطلاحهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين ، فإنهم يسمون الأعم نوعا والأخص جنسا ، فإن التنوع في اللغة الاختلاف ، والتجانس التماثل .

وثانيها : أن العلوم المتعلقة بالمعلومات المخيرة مختلفة ، ثم إننا نحدد العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالتقديم والعلم بالحدث والعلم بالجواهر والعلم بالعرض ، والمحذور ليس هو اللفظ بل المعنى ، فعلينا أن العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة .

وثالثها : أنا نقول الممكن إما جوهر وإما عرض ، فلو أن العرضية وصف واحد وإلا لم يكن التقسيم منحصرا ، كما أن قولنا الممكن إما جوهر وإما سواد وإما بياض ليس تقسيما منحصرا .

بيان الثاني : أنه إذا ثبت أن هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخرى فالوجهان إما أن يكونا موجودين أو معدومين أو لا موجودين ولا معدومين ، فالأول باطل ولما لم يبق قيام العرض بالعرض ، والثاني باطل لأننا نعلم بالضرورة أن هذه الأمور ليست إعداما صرفا ، فيبقى الثالث وهو المطلوب .

والجواب عن الأول أن الكلام في أن الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا ، فقد تقدم ذكره .
والآن تساعد عليه ونقول لم لا يجوز أن يكون الوجود موجودا ، قوله لأنه لو كان موجودا لكان مساويا للماهيات المرجوثة في الموجودية ومخالفا لها في خصوصياتها .

قلنا : التسلسل إنما يلزمه أن لو اشتركا في وجه ثبوتى واختلفا في وجه آخر ثبوتى أما إذا كان الاختلاف في أمر عدمى لم يلزم التسلسل .

بيانه : هو أن الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الموجودية ومخالفا بقيد عدمى ، وهو أن الوجود وحده وإن كان موجودا لكن ليس معه شيء آخر ، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو الماهية ، وإذا كان الأمر كذلك لا يلزم أن يكون الوجود موجودا بوجود آخر بل يكون موجوديته عين ماهيته وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل .

ثم قالت النفاة : رأينا حائل أدلة مثبتة الأحوال على اختلافها راجعا إلى حرف واحد ، وهو أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشاركة في عمومياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ، ثم بينوا أن ذلك ليس بجوهر ولا معدوم فأثبتوا الواحظة قالوا : وهذا يقتضى أن يكون لأحوال آخر إلى غير النهاية ، لأن هذه الأحوال التى بينوها لا شك أنها متخالفة في خصوصياتها ومساوية في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به التمايز ، فيلزم أن يكون لأحوال حال إلى غير النهاية .

أجاب المثبتون من وجهين : الأول وهو الذى عليه تعويل الجمهور أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف والثاني التزام التسلسل .

فقالت النفاة : أما الأول فضعيف جداً لأن كل أمرين يشير العقل إليهما ، فإما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر ، أو لا يكون والأول هو المثل والثاني هو المخالف ، فعلينا ، أن القول بإثبات أمرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة .

أما الثانى وهو التزام التسلسل فباطل ، لأن ما يجوزناه انسد علينا لإبطال حوادث لا أول لها وانسد باب إثبات الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام الفريقين .

والذى أقوله : إن ذلك الإلزام غير وارد على القائلين بالحال لأننا بينما أن السواد والبياض مثلا يشتركان في الوجودية ويختلفان في السوادية والبياضية ، وعلمنا أن ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز أن يكونا سلبيين ، لا جرم أثبتنا أمرين ثابتين أحدهما كونه سواداً والآخر وجوده ، أما الوجودية والسوادية فهما يختلفان بحقيقةتهما ويشتركان في الحالية ، لكن الحالية ليست صفة ثبوتية لأنه لا معنى بالحال إلا ما لا يكون موجودا ولا معدوما ، وإذا كان الاشتراك واقعا في وصفى سلبى ، لم يلزم أن يكون الحال صفة قائمة بالوجود ، فلم يلزم أن يكون للحال حال آخر . فقد ظهر اندفاع الإلزام عنهم مع أن الأولين والآخرين من مثبتي الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه - فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

وأما الجواب عن الحجة الثانية : أن يقول لم لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين قوله يلزم منه قيام العرض بالعرض .

فلنا : هذا أقرب إلى العقل من إثبات الوساطة بين الموجود والمعدوم ، وتعويل النفاة في دفع هذه الحجة على الإلزام أن يكون للحال حال آخر قد عرفت ضعفه (١) .

(١) أقول : الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لا تكون ، أو الثبوتية لا تخلو إما أن تكون داخلية في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات أو لا تكون ، والداخلية تكون كاللون الذى يشترك فيه السواد والبياض وتكون هي جزء من مفهوم السوادية والبياضية ، والجزء لا يكون عرضا قائما بالمركب فلا يلزم من اتصاف المختلفات بهما قيام العرض بالعرض ، وغير الداخلة كالعرض الذى يوصف به السواد والحركة ، والعرض هو عارض لهما غير داخل في مفهومهما ، وعروض الشيء للشيء لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامهما بهما إلا بدليل منفصل ، وأما الصفات السلبية فهي غير ثابتة ولا يلزم الاتصاف بهما قيام عرض بعرض ، وأما ترتيب قول المثبتين أن الحال لا يوصف بالتقابل والاختلاف فليس بوارد عليهم لأنهم يقولون المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد ، والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد ، والحال ليس بذات ولا ذات ذات فلا يوصف بالتقابل والاختلاف .

بيانه : أن الذات هي لا تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد ، فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر إذا كان كل حال يدرك مع شيء آخر والمشارك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر أو ليس وأنتم قلتم كل أمرين يشير العقل إليهما فيما أن يكون المتصور منهما واحداً أو لا يكون والحال ليس بأمر يشير العقل إليه إشارة لا يكون إلى غيره معه .

وأما دفع صاحب الكتاب الإلزام غير مثبتى الأحوال بأن الحال صفة سلبية لا يقتضى اشتراكا في أمر ثبوتى بين الأحوال ، فليس بدافع عنهم ، لأنهم يقولون بأن الحال سلب محض بل يقولون إنها وصف ليس بوجود ولا معدوم ، مع أنه ليس بحال ، فإذا الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بذلك الأمور التى يسمونها حالا وتشترك الأحوال فيه وليكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتقابل والاختلاف ، وقد ظهر أن ذلك الدفع منهم لم يكن بمقتضى لذلك البناء على نفسه .

وللفلاحة في هذا الباب طريق آخر وهو أنهم قالوا الأجناس والفصول التي بها تقوم والأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لا في الأعيان فقل لهم الحكم الذهني إن كان مطابقاً للخارج هاد كلام مثبت في الحال وإلا فهو جهل ولا عبرة به - وبالله التوفيق (١) .

(التفريع على القول بالحال)

قالوا ثبوت الحالية للشيء إما أن يكون معللاً بوجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم أولاً يكون كذلك كسوادية السواد ، والأول هو الحال المعلن والثاني الحال الغير المعلن ، وانفقوا على أن الموجودات متساوية في الذات ومختلفة في هذه الأحوال ، وأما الوجود فزعم مثبتو الحال منا أنه نفس الذات وزعم المعتزلة أنه صفة ، والقول بإثبات كون المعدوم شيئاً بناء على هذا .

والذي اختاره تفرعاً على القول بالحال أن ذلك باطل ؛ لأن الذات لو كانت مشتركة سواء قلنا الوجود هو الذات على ما يقوله أصحابنا أو غيره على ما يقوله المعتزلة لصح على كل واحد ما يصح على الآخر ضرورة استواء المماتات في كل اللوازم ، فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثاً والجوهر عرضاً وبالعكس (٢) وهو محال ؛ ولأن اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة إن كان لا لأمر فقد ترجع أحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح وهو محال ، وإن كان لأمر فذاك الأمر إن كان ذاتاً عاد البحث في اختصاصها دون سائر الذات بصفة المرجحية وإن لم يكن ذاتاً كان صفة لذات فيعود البحث في اختصاص تلك الذات بها ، أما إذا جعلنا الخصوصية ذاتاً وما به الاشتراك صفة اندفع الإشكال لأن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ، وأما الأشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم (٣) .

(١) أقول : الأجناس أو الفصول ليست بتصديقات إنما هي تصورات مفردة ولا يجب فيما لا يشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقاً وإلا فكان جهلاً ، وذلك أن الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع ، وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة ولا خلافها بل يعتبر فيما له أجناس وفصول أن يكون فيما له حيثيات يمكن للمقول أن يعقل الأجناس والفصول منهما ، ولذلك يسلبان من الواجب الوجود لا امتناع أن يكون فيه حيثيتان ، وليس معنى الاشتراك إلا أن يكون شيء واحد في الخارج موجوداً في شيئين معاً ، أو يصف منه في كل واحد منهما أو خارجاً عنهما وهما متصفان به .

(٢) أقول : الذي اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو أن الذات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محدثاً والجوهر عرضاً فوجب أن يكون الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس تستلزم صحة انقلاب الإنسان فرساً وبالعكس ، وجوابه عن هذا جوابهم عما اختاره وأورده عليهم .

(٣) أقول لهم : أن يقولوا يلزمك في الأجناس والفصول مثل ذلك ، بل في الأشخاص التي تحت نوع واحد ، فإنك إن جمعت الفصول والمشتخصات ذواتاً والحيوان والإنسان لوازم لما كانت الحيوانية والإنسانية جزءاً الماهية لأنفسها ؛ فإن اللوازم إنما تلزم بعد تقدم الملزومات ، وأيضاً مذهب كثير من المتكلمين أن المختار ترجح أحد مقدوريه على الآخر لا المرجح ، فإذا يجوز أن الله تعالى خصص بعض الذات بصفات من

تقسيم الموجودات

الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى ، وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه .

فإن قيل : الواجب لذاته يساوى سائر الموجودات في أصل الوجود ويخالفها في الوجوب ومابه الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود غير الوجوب ، ولأننا ندرك التفرقة بين قولنا موجود واجب وبين قولنا موجود موجود ، ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق ، وإذا ثبت أن الوجود غير الوجوب فنقول إما أن لا يكون بينهما ملازمة أو يكون والاول محال ولألا يصبح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر ، فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب ، وكل ما كان كذلك استحال أن يكون واجباً لذاته ، وأيضاً يمكن انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك لأن الوجود محال ، إذا الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت دون المنعوت . وأما الثانى وهو أن يكون بينهما ملازمة فنالحال أن يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر لاستحالة الدور ، ومحال أن يكون الوجود مستلزماً للوجوب وإلا فكل موجود واجب هذا خلف (١) .

ولأنه يلزم كون الوجوب معلولاً وكل معلول ممكن لذاته واجب بعلة فقبل هذا الوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية وهو محال (٢) .

ومحال أن يكون الوجوب مستلزماً للوجود لأن الوجوب نعت الوجود وكيفية فيكون مفتقراً إليه فلو كان الوجود مفتقراً إليه يلزم الدور وأنه محال ، ومحال أن يكونا معلولاً علة لأن تلك العلة إما أن تكون موصوفة بهما

غير ترجيح ، هذا على قول من يقول إن الصفات لا توجد إلا مع الوجود ، وأيضاً مم عرفت أنه لا مرجع هناك غاية ما في الباب أنك تقول لا دليل على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدمه ، وأصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يضح أن يعلم ويخبر عنه لزهم القول بأن الذات مشتركة ، والحق أن صحة أنه يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات أو عوارضه لأنفسها .

(١) أقول : لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواطؤ لزم من كونه مستلزماً للوجوب في موضع كون كل موجود مستلزماً له وليس الأمر كذلك ، فإنه يدل عليها بالتشكيك ، والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضى استلزام بعضها لشيء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء مثلاً نور الشمس يستلزم زوال العشى وسائر الأنوار لا يقتضيه لكون النور بين نورها وبين سائر الأنوار بالتشكيك .

(٢) أقول : لا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً ، والحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من إسناد التصورات إلى الوجود الخارجى وهى في أنفسها معلولات للعقل لشرط إسناد المذكور ، وليست بموجودات في الخارج حتى تكون علة الأمور التى يسند إليها أو معلولاً لها كما أن تصور زيد ، وإن كان معلولاً لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولاً له ، وكون الشيء واجباً في الخارج وهو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسند إلى الوجود الخارجى لزم في عقله معقول وهو الوجوب .

أوصفه لهما أولاً موصوفه ولاصفه والاول محال وإلا أن كان ما ليس بموجود ولا واجب هلة للوجوب والوجود؛ لكن كون ما ليس بموجود ولا واجب هلة للوجوب والوجود محال، لأن ما ليس بموجود فهو معدوم، فكون المعدوم هلة للوجوب والوجود هذا خلف، ولأنه يلزم كون الوجوب معلولاً وهو محال على ما تقدم. والثاني محال وإلا عاد الإشكال في كيفية ذلك اللزوم، والثالث محال لأنه يلزم أن يكون الموجود الراجب لذاته مقتراً إلى علة منفصلة وهذا خلف (١).

لا يقال: الوجوب سلبى.

لأننا نقول إنه يتأكد الوجود به والشئ لا يتأكد بنقيضه، ولأنه يقتضى اللاوجوب بالذى هو عدى لكونه محولاً على العدم فيكون وجوداً، سلماً كونه سلبياً لكن يستحيل أن يكون مقتضى الوجود هو الوجوب لا متناع كون العدم مقتضياً للوجود ولا بالمعكس، وإلا كان كل موجود واجباً.

والجواب: أنه بناء على كون الوجود مشتركاً بين الواجب والممكن وهو باطل على ما تقدم (٢).

(خواص الواجب لذاته وهى عشرة)

(مسألة: الشئ الواحد لا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً)

لأن ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال.

(مسألة: الواجب لذاته لا يتركب عن غيره)

لأن كل مركب محتاج إلى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب محتاج إلى غيره يمكن لذاته ولا شئ من الممكن لذاته واجب لذاته.

(مسألة: الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره)

(١) أقول: هذا كله إنما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين وذلك محال.

(٢) أقول: إذا كان الوجوب سلبياً لا يلزم منه أن يكون نقيضاً للوجود، وإن السلبى هو سلب شئ عن شئ أو سلب الشئ عن الوجود لا يكون محل العدم عليه، وأيضاً إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين معنى يفقدان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك، وكان العدم محمولاً على اللاوجوب فلا يلزم أن يكون الوجود محمولاً على الوجوب محلاً كلياً، لأنه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عديم أيضاً، فإن الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدى، فلا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالإمكان العام وجودياً بل بعضه وجودى وبعضه عدى وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع وفيه غلط فاحش على ماتيين، وعلى أن الشئ منها مع النقيض وشرايطه المذكورة في أكثر كتبه.

وقوله: على تقدير كون الوجوب سلبياً يستحيل أن يكون مقتضى الوجود هو الوجوب لا متناع كون العدم مقتضياً لثبوت جعل الدبى عدماً، وكثير من الآمور السلبية يقتضى أمراً وجودياً كما سيحىء بيانه وحكم بأن هذه الاعتراضات مبنية على كون الوجود مفترقاً حكم غير صحيح.

ولإسكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لاعلاقة له بالغير^(١) .

(مسألة : الواجب لذاته لا يكون وجوده زائداً على ماهيته)

لأن ذلك الوجود إن كان مستغنياً عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وإن لم يكن مستغنياً كان ممكناً لذاته مفتقراً إلى مؤثر وذلك المؤثر إن كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجباً لغيره ، وإن كان تلك الماهية فهي حال^٢ لها بها ذلك الوجود ، إما أن تكون موجودة أولاً تكون ، والأول محال لأنها لو كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وإن كانت بغيره كانت الماهية موجودة مرتين ، ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول فيلزم التسلسل ، وإن لم تكن موجودة فهو محال لأنها لو جوزنا كون المعلوم مؤثراً في الوجود لم يمكن الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده ، ولأن تأثير المعلوم في الموجد باطل بالمبدئية لاعتراض لم لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ، ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول المعدم فيها ، لأن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ، وهذا كما قالوا في الممكن ، فإن ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر وإلا وقع التسلسل ، ولم يلزم أيضاً أن يكون القابل للوجود معدوماً وإلا لزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجوداً معدوماً معاً ثم الذي يدل على أن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم^(٣) .

(مسألة : للواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائداً عليه)

إذ لو كان زائداً فإن كان الوجوب مستتباً للوجود أسكان الفرع أصلاً للأصل وهو محال ، وإن كان تابعاً لزم أن يكون ممكناً لذاته واجباً لغيره فيكون الوجوب بالذات ممكناً بالذات فيكون الواجب لذاته أولى أن

(١) أقول : لأدري أى شيء يعنى هذه العلاقة فإن الواجب له علاقة العلية والمبدئية بالغير ، وإن أراد بالتركيب الانضمام إلى الغير في مثل قولنا الموجودات بأسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز ، وإن أراد أن يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في المتمزجات فحال عليه لأنه لا ينفصل عن غيره .

(٢) أقول : هذا الاعتراض هو مذهبه الذي يدعيه في سائر كتبه ، ولا شك أن الماهية من حيث هي علة لصفة معقولة لها ، كما أن ماهية الاثنين علة لزوجيتها أما كون من حيث هي علة لوجود أو لوجود فحال لأن بديهية العقل حاكمة بوجوب كون ماهو علة لوجود موجود وليس كذلك في قبول الوجود ، فإن قابل الوجود يستحيل أن يكون موجوداً وإلا فيحصل له ماهو حاصل له .

وأما الاستدلال على كون وجوده زائداً على ماهيته بأن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح ؛ لأن وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم هو وجوده الخاص به للقائم بذاته الذي لا يمكن أن يحمل على غيره .

والدليل على استحالة كون وجوده زائداً على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه ، فإن كل كثرة محتاجة إلى مبادئ فبدأ المبادئ لا يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلاً .

يكون ممكناً لذاته ، وأيضاً فوجوب ذلك الوجوب يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير ، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى غاية ، ولزم التسلسل وهو محال ، فمورض بأن الوجوب والامتناع كقياسات لا تناسب الموضوعات إلى المحمولات فهي لامحالة مفارقة ، للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما (١) .

(مسألة : الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين)

ولإلا لكان هو مفارقة لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركباً عما به الاشتراك وما به الامتياز ، فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف ، وإن كان بينهما ملازمة فإن استلزم الهوية للوجوب كان الوجوب معلولاً للغير هذا خلف ، وإن كان الوجوب مستلزماً لتلك الهوية فكل واجب هو مما ليس هو لم يكن واجباً ففيل عليه بناء على كون الوجود وصفاً ثبوتياً وهو باطل وإلا لكان داخلياً في الماهية أو خارجاً وكلاهما باطلان على ما تقدم ، ولأنه لو كان ثبوتياً لكان مساوياً في الثبوت كسائر الماهيات ومخالفاً لها في خصوصيته فوجوده غير ماهيته فانصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً كان الوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية ، وإن لم يكن واجباً كان ممكناً والواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً هذا خلف ، وأيضاً فهو بناء على كون التبعين وصفاً ثبوتياً زائداً وهو باطل على ما سبق - إن شاء الله تعالى ، وأيضاً فهو معارض بما أن واجب الوجود مساوٍ للممكن في الموجدية ومخالف له في الوجوب فوجوده وجوبه متغايران ويمود التقسيم المذكور في أول الباب .

وقد عرفت هناك أنه لا جواب إلا قولنا الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولاً على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط (٢) .

(١) أنول : جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضة مبنى على كون الوجوب أمراً موجوداً عارضاً للواجب ، وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبر ما أورده في المعارضة فإن وجوب القضايا لا يكون جزءاً من محمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كيفية عقلية لانتساب محمولاتها إلى موضوعاتها ، والكيفية العقلية لا تكون مستتبعة للأمور الخارجية بل تكون تابعة لها ، ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتعلق به من الأمور الخارجية ممكناً ، وفي عبارة صاحب الكتاب سهو فإن الواجب أن يقول : كقيمتان لانتساب المحمولات إلى الموضوعات .

(٢) أنول إن لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركاً بين اثنين كان الواجب أن يقتصر على ذلك لأنه قد بين أن كل مركب ممكن .

ثم قوله بعد ذلك : فإن استلزم الهوية الوجوب كان الوجوب معلولاً للغير هذا خلف فيه نظر ، لأن الخلف لو كان الواجب معلولاً للغير لولا الوجوب أما إن كانت هويته مستلزماً لوجوبه وكان وجوبه محتاجاً إلى هويته لم يلزم منه كون الهوية معلولاً للغير ، بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها إنما تكون واجبة لصفة تقتضيها ذاتها ، ولو قال في الأول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلولاً للغير حصل متصوره ، والاعتراض عليه يكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه ، فإن نقيض اللاوجوب المحمول عليه المعدم ، فالوجوب يكون محمولاً عليه .

وقوله : وإن لم يكن الوجوب واجباً كان ممكناً فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكناً ، إعادة لما مضى وقد مر ←

(مسألة : وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي)

وإلا فالوجوب بالذات مركب فيكون ممكنا ولأن القدر المشترك إن كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلاف، وإن كان مفتقرا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن الغير فعورض بأن مسمى الوجوب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة، ولقائل أن يستدل على أن الوجوب ليس وصفا ثبوتيا بأنه لو كان وصفا ثبوتيا لكان إما أن يكون مقولا على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي وهما باطلان على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا (١) .

الكلام عليه، والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ، والمهرب الذي هرب إليه أخيرا إن الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة، فإنه من غاية التحير لا يدرى إلى أى شيء يتأدى كلامه ولا يبالي بالتناقض ولا بالإلزام ما لا يخلصه من حيرته، وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء : الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولا على اثنين لأنه إما أن يكون ذاتيا لهما أو عرضيا لهما أو ذاتيا لأحدهما عرضيا للآخر فإن كان ذاتيا لهما فالخصرصة التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخلا في المعنى المشترك، وإلا فلا امتياز فهو خارج فيضاف إلى المعنى المشترك، فإن كان في كل واحدة منهما كان كل واحدة منهما ممكنة من حيث هو موجود ويمتاز عن الآخر، وإن كان في أحدهما فهو ممكن وإن كان عرضيا لهما أو لأحدهما فعروضه لا يكون واجبا لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لأننا بينا أن المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص يزيل اشتراكه، فإن قيل المخصص سلبى وكل واحد منهما مختص بأنه ليس الآخر قلنا سلبى الغير لا يتحصل إلا بعد حصول الغير وحيث أن يكون كل واحد هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية في هذا المطلوب .

(١) أقول : لا يلزم من كون الوجوب مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات لا يفترق إلى تعقل غير الذات، أما الوجوب بالغير فيفتقر تعقله إلى انضمام تعقل الغير وإلى تعقل الوجوب، ثم لو كان الوجوب الذي هو أمر يحصل في العقل عند إسناد متصور إلى الوجود الخارجى مركبا لم يلزم منه تركيب المسند إليه، كما لا يلزم من كونه محتاجا إلى موصوف به كونه الموصوف به محتاجا إلى غيره، وأيضاً الامتناع أيضاً مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير، ولا يوجب من تركيبه تركيب في الممتنع لذاته الذي يكون منعيا محضا .

وقوله في الوجه الثاني : القدر المشترك إن كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلاف فيه نظر، لأنه لا يلزم منه الخلف، فإن من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب، بل إنما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب، والمعارضة التي أوردناها حجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب، واستدلالة على كون الوجوب غير ثبوتى باطل لما مر .

(مسألة : الواجب لذاته واجب من جميع جهاته)

إذ لو فرضنا انصافه بأمر بيق أو سلب لا يمكن في تحقيقه ذاته لتوقف حصول ذلك الأمر له أو انتفاءه عنه على حضور أمر خارجي أو عدمه فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء. والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير ، فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكن لذاته هذا خلاف ، وهذه الحجة لا تتمشى إلا بتبني كون الإضافات أمورا وجودية في الالهيات (١) .

(مسألة : الواجب لذاته لا يصح عليه العدم)

إذ لو صح لسكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه ، والموقوف على الغير ممكن بالذات (٢) .

(مسألة : الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته)

فيكون الوجوب الذاتي حصه لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة حصه لتلك الهوية من حيث هي ، وإن كانت إذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة (٣)

(١) أقول هذه المسألة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة ، لأنه يقتضى كون الواجب واجبا من جهة الفعلية فيكون فعله قديما والمتكلمون لا يسلمون هذا .

وقوله إذا فرضنا انصافه بأمر موقوف على أمر خارجي فذاته موقوفة على الغير ليس بصحيح ، لأن توقف أمر متعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب ، بل لا يوجب إلا توقف ذلك الأمر على غير الواجب والإضافات والسلبات كلها كذلك وهم يقولون بانصافه بهما ، فإذا ليس مرادهم من قولهم الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد أنه واجب من جميع جهات متعلق به وحده ولا يتوقف على الغير ككونه مصدرا ومبدأ ، لا ككونه الغير صادرا عنه ومتأخرا منه ، فإن بين الاعتبارين فرقا .

(٢) أقول : الرد فيه أن يقال لا يصح عليه العدم لأن وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لأن عدم واجب الوجود يمتنع لذاته لا لغيره ، وتعليله بعدم توقف وجوده على عدمه سبب عدمه تعليل ماهية للشيء لذاته بملة غير ذاته .

(٣) أقول : هذا يمتنع عند الحكماء لأنهم يقولون : الواحد لا يكون من حيث هو واحد ومصدراً لا كثر من واحد .

وقوله : وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه أن صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون إلا الذات ، مع أنها مع الوحدة لا تكون أيضاً واحدة ومع الصفات تكون كثيرة ، وهذا ليس بما ذهب إليه الحكماء ولا المتكلمون إلا الإشارة كما سيحىء شرحه .

وقوله : الوحدة حصه لتلك الهوية وإذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة ، مجرى قول من يقول إذا علم الإنسان الواحد كان ذلك الواحد مع عدمه به اثنين فإن الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام لتلك الهوية .

خواص الممكن لذاته وتعريفه

(سألة :الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال)

فإن قيل القول بالإمكان بمنع من وجوده .

الأول :أن وجود السواد مثلاً إما أن يكون عين كونه سواداً أو غيره فإن كان الأول كان قولك السواد يصح أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوماً جارياً مجرى قولنا الوجود يصح أن يكون موجوداً وإن كان معدوماً ، لكن قولنا يصح أن يكون موجوداً باطل ؛ لأن الموجود الذي جعلناه موضوعاً والذي جعلناه محمولاً إن كان واحداً كان ذلك إضافة لثنى إلى نفسه بالإمكان وهو محال ، وإن لم يكن واحداً لزم كون الشيء الواحد موجوداً مرتين .

وأما قولنا الموجود يصح أن يكون معدوماً فباطل أيضاً ، لأنه إذا حكم على أمر بأنه يصح اتصافه بأمر آخر فذلك يستدعي إمكان تقرير الموصوف مع الوصف والموجودية لا يعقل تقريرها مع المعدومية فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بصحة لعدم نفس الموجود . وأما إن كان الحق هو الثاني كان قولنا السواد يمكن أن يكون موجوداً يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود وذلك محال على ما تقدم ، ولأنه إذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالإمكان إما الوجود وإما الماهية وإما موصوفية الماهية بالوجود ، وأى واحد من هذه الثلاثة فرض الإمكان وصفه فذلك الموصوف بالإمكان إما أن يكون مفرداً أو مركباً ، فإن كان الحكم عليه بالإمكان يرجع إلى تلك الماهية المفردة لكان معنى الحكم عليها بالإمكان أن تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون فيعود إلى التقسيم الأول الذى أبطناه ، وإن كان مركباً هاء الكلام فى أن الإمكان صفة لكل واحد من أجزائه أو لبعض أجزائه على ما تقدم (١) .

وثانيها :أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أن معدوماً ، فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل لعدم لاستحالة الجمع بين الوجود وعدم ، وإذا امتنع حصول عدم امتنع حصول إمكان الوجود وعدم ،

(١) أقول : هذا الإشكال لو أضافه إلى ما ذكره فى صدر الكتاب من السفطة لكان أليق ، وذلك لأن القائل بكون الوجود عين الماهية يريد بقوله السواد يصح أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوماً ، إذ من الممكن أن يحدث ما يسمى بعد حدوثه سواداً ويصح أن السواد ينعدم مطلقاً ، وأما عند من يقول بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود وهو معدوم فإن صاحب الكتاب يعترف عن قريب بأن الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ، فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوماً .

وقوله : المعدوم يمكن أن يصير موصوفاً بالوجود معناه أن الماهية الموصوفة بعدم يمكن أن يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها صفة الوجود ، وإن السواد يمكن أن يوجد معناه أن الماهية التى لا يبرر معها وجود ولا عدم يمكن أن ينضاف إليها صفة الوجود ، وما فى الكلام خبط ظاهر .

وإن كان معدوماً فهو حال العدم لا يقبل الوجود فلا يحصل إمكان الوجود والعدم ، وإذا استحال الخلو عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما منافياً للإمكان كان القول بالإمكان محالاً .

يمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر : وهو أن الممكن إما أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر ، وبالتقدير الأول يجب وبالتقدير الثاني يمتنع فيكون القول بالإمكان ممتنعاً (١) .

ثالثها : وهو أن الشيء لو كان يمكننا إمكان إمكانه إما أن يكون وصفاً هيمياً أو وجودياً ، والأول باطل ؛ لأنه يقيض للإمكان الذي يصح حمله على المعدوم ، والمحمول على المعدوم معدوم فيكون الإمكان ثبوتياً ضرورة كون أحد النقيضين وجودياً . والثاني باطل ؛ لأنه لو كان ثبوتياً لزم المحال من وجهين :

الأول : أنه إذا كان ثبوتياً كان مساوياً لسائر الموجودات في أصل الثبوت ومخالفاتها في خصوصية ماهيته المسماة بالإمكان فيكون ثبوته زائداً على ماهيته ، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً لذاته كان الإمكان موجوداً واجباً لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالوجود موجود فالممكن موجود ووجوده شرط لقيام ذلك الإمكان به وما كان شرط الوجود ما كان واجباً لذاته كافة أولى أن يكون واجباً لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف ، وأما إن كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الإمكان كان الإمكان إمكاناً آخر ولزم أن يكون إمكان الإمكان زائداً عليه ولزم التسلسل (٢) .

(١) أقول : القسمة في قوله المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ليست بخاصة ، لأن المفهوم منه أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون مع الوجود أو مع العدم ويعوزه قسم آخر وهو أن لا يكون مع أحدهما .

وأما قوله : فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم ، يقال له هذا مسلم ، أما في غير تلك الحال فلم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية أما حال الوجود أو حال العدم ، لأن هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لابعينه ، وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول .

وفي التقرير الثاني الذي قال فيه إن الممكن إما أن يحضر معه سبب وجوده أو لم يحضر أيضاً فيه خلل ؛ لأن لم يحضر يحتمل أن يحضر معه أم يحضر سبب وجوده ، أو لم يحضر لا بسبب وجوده ، ولا لم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عدمه ، فظهر أن الخلل في هذا الكلام كان سبب أن القسمة لم تكن مستوفاة .

(٢) أقول ما في قوله في إبطال كثير الإمكان عدمياً فما تبين حاله .

وقوله في الوجه الأول من إبطال كونه ثبوتياً أنه لو كان يمكننا إمكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الإمكان وكان الإمكان إمكاناً آخر ولزم التسلسل ليس بحق ، لأن الإمكان أمر عقلي فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهية وجوداً حصل فيه إمكان إمكان ولانقطع عند انقطاع اعتباره .

وهنا نكتة ينبغي أن تحصل وهو أن كون الشيء معقولاً ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعقل لا ينظر فيه حيث ينظر فيها هو آلة لتعقله ، بل إنما ينظر به مثلاً للعقل يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يحقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ، ثم إذا نظر في تلك الصورة أى يجعلها ←

والثاني : أن المحدث قبل وجوده ممكن لذاته ، فلو كان الإمكان صفة موجودة لكان الشيء حال عدمه موصوفاً بصفة وجوده وذلك محال (١) .

لا يقال : الجواب عن الإشكال الأول أن ذلك إنما يتوجه على من يقول الشيء حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن العدم ، أما من يقول حال وجوده ممكن أن يصير معدوماً في الزمان الثاني لا يلزمه هذا الإشكال .

وعن الثاني : أنه لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم صدق قولنا الماهية التي هي أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم .

وعن الثالث : أن الإمكان وصف ثابت في الذهن لا يتحقق له في الخارج ، وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتم .
لأننا نحبس عن الأول من وجهين : الأول أن القول بالإمكان الاستقبالي محال ، لأننا إذا حكمنا على الموجود في الحال بأنه ممكن أن يعدم في الاستقبال فإما أن يقال لإمكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال ، أو يقال لإمكان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا في الاستقبال ، الأول محال ، لأن العدم في الاستقبال من حيث إنه في الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال ، وحصول الاستقبال محال في الحال فحصول العدم الاستقبالي من حيث إنه عدم استقبالي موقوف على حضور شرط محال والموقوف على المحال محال ، فالعدم الاستقبالي ممنوع حضوره في الحال ، وإذا استحال حصول العدم الاستقبالي في الحال لا يمكن حصوله إلا في الاستقبال كان إمكان حصوله حاصلًا في الاستقبال لا في الحال .

فإن قامت لأنه وإن كان بهذا الشرط ممنوع الحصول في الحال لكنه غير ممنوع في الاستقبال ، ونحن إنما أثبتنا هذا الإمكان بالنسبة إلى الاستقبال .

قلت : الإمكان نسبة والنسبة لا توجد إلا بعد وجود المنسبين . فالإمكان بالنسبة إلى الاستقبال لا يوجد إلا عند وجود الاستقبال فحصوله بالحال محال .

معقولاً منظوراً إليها لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله ممكن الوجود ، وهكذا الإمكان هو آلة للعقل بها يعرف حال الممكن في أن وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الإمكان موجوداً أو غير موجود أو جوهرًا أو عرضاً أو واجباً أو ممكناً ، ثم إن نظر في وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء بل كان عرضاً في محل هو العقل وممكنًا في ذاته ووجوده غير ماهيته ، وإذا تقرر هذا فالإمكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجوداً أو غير موجود وممكنًا أو غير ممكن وإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ إمكانًا بل يكون له إمكان آخر فليحقق هذا حتى يتكشف حيلة اعتراضات هذا الفاضل على الإمكان وعلى أمثاله وتزول الحيرة الذي عرضت له وتعرض لمن تتبع مقالته .

(١) قد مر أن الإمكان صفة للتصور المسند إلى الوجود الخارجي والشيء حال عدمه يكون متصوراً فيكون موصوفاً بالإمكان .

وأما الثاني: وهو أن يقال إمكان العدم الاستقبالي، يحصل إلا عند حضور الاستقبال فهو محال أيضاً إذ كان ذلك حكماً بالإمكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر، لأن الاستقبال عند حضوره يصير حالاً وحينئذ يعود أول الإشكال الثاني، وإن سلمنا الإمكان الاستقبالي لكن الإشكال المذكور لا يندفع، لأن قولنا إنه في الحال يمكن أن يصير معدوماً في الاستقبال يقتضي إمكان صيرورة هويته محكوماً عليها بالعدم، ولو كانت هويته عين الوجود لكان ذلك حكماً باتصال الوجود بالعدم فيعود الإشكال المذكور (١).

وعن السؤال الثاني: أن شرط كون الشيء قابلاً لشيء كون القابل خالياً عما يناني المقبول، فإذا كان وجود الماهية وعدمها ينافيان الإمكان، والماهية لا تخلو منهما فقد امتنع خلوها عما يناني الإمكان فيمتنع اتصافها بالإمكان (٢).

وعن الثالث: أن حكم الذهن بالإمكان إما أن يكون مطابقاً للمحكوم عليه أو لا يكون، فإن لم يمكن مطابقاً كان جهلاً وكان حاصله أن الذهن حكم بالإمكان على ما ليس في نفسه يمكننا، وإن كان مطابقاً كان الشيء في نفسه يمكننا فيعود الإشكال المذكور في أنه ثبوت أو عدمي، ولأن إمكان الشيء وصف للشيء، والذهني شيء آخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالإمكان، ووصف الشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء إلا أن يقال إن المراد من قولنا إمكان الشيء أمر حاصل في الذهن، أن العلم بالإمكان حاصل في الذهن وهذا حق، لكنه لا يندفع السؤال، لأن البحث واقع عن نفس الإمكان لا عن العلم بالإمكان (٣).

والجواب: أن كون الماهيات المنغيرة بمسكة لأمر ضروري، والتفكيك في الضروريات لا يستحق الجواب

(١) أقول: تصور الاستقبال في الحال معقول، والماهية لا من حيث هي موجودة أو غير موجودة مستندة إلى الوجود الخارجي في الاستقبال أو إلى عدمه ليست بمنزلة التعقل، والإمكان الاستقبالي هو الذي يلحق ذلك المتصور عند ذلك الإسناد، والنظر في أمر إمكان العدم يحصل في الحال أو في الاستقبال ليس نظراً في الإمكان من حيث كونه إمكاناً، بل فيه أنه من حيث صورته في العقل وهو حاصل في وقت التعقل من حيث هي صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو إمكان ولا يلزم منه محال، وأما أن الإمكان نسبة إضافية لا يتحقق إلا عند تحقق للناشئ فقد ظهر أن منسبه حاصل في التصور متعلق بالاستقبال.

وأما قوله في الوجه الثاني: لا إمكان الامكان الاستقبالي، إن كان العدم الاستقبالي لا يحصل إلا عند حصول الاستقبال فباطل، لأنه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال، وما في كلامه معلوم الفساد بما مر.

(٢) أقول: الماهية لا تخلو عن الوجود أو العدم في الخارج، أما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما، والإمكان صفة لها من حيث هي كذلك مستندة إلى الوجود أو إلى العدم.

(٣) أقول: قد مر أن المطابقة أين تعتبر وأين لا تعتبر، وتصور الإمكان ليس بحكم حتى يطابق فيه الوجود، وإن اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقة لما في العقل لأنه اعتبار عقلي كما مر، والإمكان من حيث هو قائم بالذهن ليس بإمكان، ومن حيث هو متعلق بتصوير لا بغير حصوله في الذهن ولا حصوله وهذا الخط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبار العقلية والأمور الخارجية.

كما في شبه السوفسطائية (١) .

(مسألة : الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل)

لأنهما لما استويا بالنسبة إليه استحال الجميع إلا بالمنفصل .

فإن قيا : قولكم لما استويا امتنع الترجيح إلا المرجح ، إن ادعيت أنه أمر بديهي فهو ممنوع فإنما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية أظهر والتفاوت يدل على تطرق الاختلال بوجه ما إلى الأول ، وعند قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام ، فإن ادعيت أنه برهاني فأين البرهان .

سأنا صحة ما ذكرته ليكنه معارض بأمور :

أولها : لو افترق الممكن إلى المؤثر لمكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الأثر إما أن تكون وصفاً ثبوتياً أولاً تكون والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل .

ولأنما قلنا : إنه يستحيل أن يكون ثبوتياً لأن ثبوته إما في الذهن فقط أو فيه وفي الخارج والأول باطل لأن الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقاً للخارج جهل كن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون في نفسه كذلك : فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلاً فلا يكون الشيء في نفسه مؤثراً ، ولأن كون الشيء مؤثراً في غيره صفة لذلك الشيء وكانت حاصلة قبل الأذهان وصفة الشيء يستحيل قيامه بغيره ، إلا أن يقال : الموجود في الذهن هو العلم بالمؤثر ، لكن ذلك لا يفيد كما تقدم .

وأما الثاني : وهو أن يكون له ثبوت في الخارج فهو إما أن يكون نفس المؤثر والأثر أو أمر مغاير لهما والأول باطل ، لأننا قد نعلم ذات المؤثر وذات الأثر مع الشك في كون ذلك المؤثر مؤثراً في ذلك الأثر ، كما إذا علمنا العالم وعلينا قدرة الله ، ولكن لا نعلم أن المؤثر فيه قدرة الله إلا برهان منفصل والمعلوم مغاير للمجهول ، ولأن مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته ولأن مؤثرية الشيء في الأثر نسبة بينهما والنسبة بين الشئيين تتوقف على وجود المنتسبين ، والحقائق على الشيء مغاير له ، وأما إن كانت المؤثرية أمراً زائداً ، فهو إما أن يكون من المعارض المعارضة لذات المؤثر وإما أن لا يكون كذلك بل يكون موجوداً قائماً بنفسه ، لأن كونه عارضاً لشيء آخر غير معقول ، وإن كان الأول كان يمكننا لذاته مقتضراً إلى المؤثر مؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال .

وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر لأن التسلسل إنما يمتثل لو فرضنا أموراً متتالية إلى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد متولوا بصاحبه لو لم تكن بينه وبين متولوه غيره ، لكن ذلك محال ، لأن تأثير المتول في التالي متوسط بينهما ، وقد كان لا متوسط هذا خلف ، وإن كانت المؤثرية جوهرية قائماً بذاته فهو

(١) أقول : قد ألصق ههنا في شبه هذا للشبه بتلك الشبه إلا أنه كان يجب أن يوردها هناك ، فإن هذا الموضوع موضع التحقيق لا التشكيك .

محال ، لأن مؤثرية الشيء في الأثر نسبة بين الأثر والمؤثر والنسبة بين الشيئين لا يعقل أن يكون جوهرًا قائمًا بالنفس .

على تقدير التسليم فالمؤثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر أو ذاك أوهما ، وعلى التقديرات يكون مؤثرية ذات المؤثرة في وجود الممكن زائدة عليه ولزم التسلسل .

ولإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عدمية لأنها نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على العدم ، والمحمول على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت ، فالمؤثرية أمر ثبوتي ، ولأن الشيء الذي لا يكون مؤثرًا فصار مؤثرًا فالمؤثرية حصلت بعد أن لم تكن فهي صفة وجودية ، وإلا فليجوز فيما إذا صارت الذات هائلة بعد أن لم تكن أن لا يكون العلم أمرًا وجوديًا وذلك نهاية الجدل له فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية ، فإذا القول بالمؤثرية إبطال .

وثانيها : أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حاله وجود الأثر أو حال عدمه والأول باطل لاستحالة إيجاد الموجود ، والثاني باطل لأن حال العدم لا أثر له ولا تأثير له ، لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر بحيث لا أثر فلا تأثير ، وإن كان مغايرًا فالكلام فيها كالكلام في الأول .

وثالثها : أن المؤثر إما أن يكون تأثيره في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود ، والأول محال ، لأن كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير ، فلو كان كون السواد سوادًا بالغير لزم أن لا يكون السواد سوادًا عند عدم ذلك الغير وهذا محال ، لأن السواد يستحيل أن يصير غير السواد .

لا يقال : نحن لا نقول السواد مع كونه سوادًا يصير موصوفًا بأنه ليس بسواد ، بل نقول يفتى السواد ولا يفتى ، لأننا نقول إذا قلنا يفتى السواد فهذه قضية ولسلك قضية موضوع ومحمول لا محالة ، والموضوع لا بد من تقريره حال الحكم بحصول ذلك المحمول أو سلبه منه ، فإذا قلنا السواد في الموضوع هو السواد ، فلا بد أن يكون السواد متقررًا حال ذلك الفناء ، وإن كان الفناء هو السواد أيضًا لزم أن يكون السواد متقررًا في هذه الحالة ، فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد متقررًا أو غير متقرر وأما إن قيل المؤثر أثر في الوجود فذلك محال ، وإلا لزم أن لا يبقى الوجود وجودًا عند فرض هدم ذلك التأثير وهو محال على ما مر .

وأما الثالث : وهو أن يقال المؤثر أثر في موصوفية الماهية بالوجود فنقول أولاً لا يجوز أن تكون موصوفية الماهية بالوجود أمرًا وجوديًا ، لأنها بتقدير أن تكون أمرًا وجوديًا لم تكن جوهرًا قائمًا بذاته بل تكون صفة للماهية فيلزم موصوفية الماهية بزيادة عليه ولزم التسلسل ، وإذا لم تكن الموصوفية أمرًا ثبوتيًا استحالة جعلها أثرًا للمؤثر أصلاً ، ثم بتقدير أن تكون أمرًا ثبوتيًا استحالة استنادها إلى المؤثر ، لأن المؤثر إما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده ويعود التقسيم المتقدم ، وإذا ثبت أنه لا يجوز استناد الماهية والوجود إلى ذاتها أو إلى أحدهما إلى الآخر إلى المؤثر كانت الموصوفية بالوجود غنية عن المؤثر ، فثبت أن القول بالتأثير باطل .

ورابعها : أنه لو افتقر ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجح لافتقر رجحان العدم على الوجود

إلى المرجح لكن ذلك محال لأن المرجح مؤثر في التريجيج والمؤثر لا بد له من أثر والعدم نفي محض فيستحيل إسناده إلى المؤثر .

فإن قلت : علة العدم عدم العلة . قلت هذا خطأ لأنه العلية مناقضة للألية التي هي عدم ، فالعلية ثبوتية فالمرصوف بها ثابت ، وإلا فالمعدم موصوف بالوجود وهو محال ، ولأن العدم لا يتميز فيه ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعل بعينه علة والبعض معلولا .

والجواب : أن تلك القضية بديهية والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات محال في العقل ، وإن حارلنا البرهان قلنا : الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد أن لم يكن كان وصفا وجوديا ويستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن ، لأنه قبل وجوده معدوم فلا بد من شيء آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنسبة إلى ذلك الممكن وذلك هو الأثر .

أما المعارضة الأولى : فدفوعة ، لأن ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كما لو قيل لو كنت أنا موجودا في هذه الساعة لكان كوني فيها إما أن يكون عدميا وهو محال ، لأنه نقيض اللاكون فيها وهو عدمي ونقيض العدم ثبوت ، أو يسكون ثبوتيا وهو إما عين الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عندما لا يبقى حصوله في تلك الساعة أو زائداً عليه فيسكون ذلك الزائد حاصلًا في تلك الساعة وإرم التسلسل ، ولما كان حصوله في هذه الساعة يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة وجب أن لا يسكون له حصول في هذه الساعة فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات .

وأما المعارضة الثانية : فهي كذلك أيضا ، لأنه أحداث ، فإن كان في محل البحث ، ليس لأزراع في الحدوث والتقسيم الذي ذكرتموه يدفعه لأنه يقال إن حدث هذا الصوت مثلا فلما أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه ، فإن حدث حال عدمه وجوده فقد وجد الموجود وإن حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه ، فظهر أن هذا التقسيم مبطل لضروريات .

وأما المعارضة الثالثة : فهي أيضا كذلك لأنه يقال له : إن حدث هذا الصوت لكان الحادث . إما المساهية أو الوجود أو موصوفية المساهية بالوجود ، فإن كان الأول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتا وإن كان الثاني فقد انقلب ما ليس بوجود وجودا وكذا الثالث فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات وهنا أشكال وهو أن اللقاحين في البديهيات أن يقولوا لما عجزتم عن القدح في مقدمات هذا التقسيم مع أنكم علمتم أن نتيجته باطلة لزم منه تطرق القدح إلى البديهيات .

وأما المعارضة الرابعة : فدفوعة لأن العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان ، فلا جرم لا يفتقر إلى مرجح^(١) .

(١) أقول : التفاوت بين قولنا رجح أحد المتساويين يكون لمرجح ، وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل ←

«على تطرق الاحتمال إلى الأول فلا يمكن تعييننا تاماً ليس بصحيح ، لأن التفاوت يمكن أن يكون بسبب التفاوت في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم ، أما في الحكم نفسه فلا يتفاوت كما ذكر هو؟ أيضاً في الجواب ، وأما إقامة برهانه على ذلك الحكم الضروري فليس بشيء لأن وجوب الماهية المنتضى لوجود الموصوف به لا يمكن أن يكون قائماً بؤثره لأنه وصف للممكن ، ووصف الشيء يستحيل أن يقوم بغيره والقائم بالمؤثر إن كان ولا بد منه فهو لإيجاب لا الرجوب .

والحق : أن ذلك الوجوب أمر عقلي كسائر الصفات ويكون قائماً بالتصور من الممكن عند الحكم بمحدوثه وأقول من رأى أن البرهان الذي أقامه مبنى على حكم هو قوله الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذا انقضيه لا يصح الحكم فيها إلا إذا علم أن كل مسبب فله سبب ، وقد قولنا ترجح أحد المتساويين يحتاج إلى مرجح هذا المعنى بعينه موجود واسكن بعبارة أخرى فإذا البرهان الذي أقامه مبنى على ما يتضمنه الحكم الالهي المذكور الذي عدل عنه إلى ذلك البرهان ، فقد وضح من ذلك أن ذلك البرهان فضلة غير محتاج إليه .

وأما المعارضة الأولى فالمؤثرية المذكورة فيها أمر إضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأمر عن المؤثر ، فإن تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الإضافات . وعدم مطابقة الخارج لا يقتضى كونه جهلاً فإن ذلك إنما يكون جهلاً إذا حكم بثبوتيه في الخارج ، ولم يثبت في الخارج اعتقاد كون العالم قديماً مع كونه ليس بقديم الذي يمثل به في الجهل يدل على ما ذكرنا لا على ما أورده في مثاله ، وعدم مطابقتها لا يقتضى أيضاً أن لا يكون شيء مؤثراً أصلاً كما قال ، بل إذا حكم بثبوتيه في العقل فقط فمطابقته بثبوتيه في العقل دون الخارج .

وقوله : المؤثرية صفة قبل الأذهان وصفة لشيء يستحيل قيامها بغيره . لجوابه أن كون الشيء بحيث لو عقله حافل حصل لعقله إضافة لملك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الأذهان لا الذي يحصل في العقل ، فإن ذلك يستحيل أن يحصل قبل وجود العقل .

وأما قوله : إلا أن يقل الوجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية سكن ذلك لا يفيد لما تقدم ، فجوابه الصحيح أن المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونها ثابتين في العقل لهما أحال عليه فيما تقدم ، والقول في باقي كلامه في فساد كون المؤثرية ثبوتية ظاهر بما ذكرنا .

وأما حجته على أن المؤثرية ثابتة لأنها نقيض اللامؤثرية فقد مر بيان فسادها واستدلاله بتجدد المؤثرية على كونها ثبوتية لا يقتضى كونها ثبوتية إلا في العقل كما في سائر الإضافات .

وقوله في الجواب : إن مثل هذه التقسيمات مبطل للبدهييات كما إذا قيل كوني في هذه الساعة إما أن يكون ثابتاً أو لا يكون إلى آخر كلامه ليس كما قاله ، لأن السكون في الزمان أمر عقلي يعرض للمتكون مشروط بوجود الزمان المتعلق به ، ونعني كونه المتكون بحيث يصلح أن يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل ولا يلزم منه ما يبطل البدهييات .

← وأما المعارضة الثانية قسمه التأثير بأنه يحصل إما في حال وجود الأثر أو في حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك ، لأنه إن أراد بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس يستحيل أن يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر لأن العلة مع معلولها تكون هذه الصفة ، وإن أراد به مغايرته المؤثر للأثر الذاتية فذلك مستحيل ، وإنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم ، وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الأثر فإنها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم .

وقوله في الجواب : إن هذه القسمة مبطله للضروريات باطل ودال على تحجيره في أمثال هذه المواضع وقد يمكن أن يقال فيه ما يقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان ، فإنهم يقولون الذي يوجد في الآن الثاني يصدر من موجوده في الآن الذي قبله فيكون التأثير سابقاً على الأثر (بأن) ويقع بالقياس إلى ما يحصل بعده سواء كان الأثر موجوداً في ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوماً ويكون الأثر في آن التأثير غير موجود وفي الآن الذي يصير موجوداً لا يكون مقارناً للعدم

وأما في المعارضة الثالثة : فقولته تأثير المؤثر إما في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود يجاب عنه بأنه في الماهية قوله ذلك محال ، لأن كون السواد سواداً بالغير يوجب أن لا يكون السواد سواداً عند عدم الغير . جوابه : أنه إذا فرض للسواد وجب سواديته بسبب العرض وجوبا لاحقاً مترتباً على الغرض ومع ذلك الوجوب يتمتع تأثير المؤثر فيه ، فإنه لا يكون لإيجاداً لما فرض موجوداً أما قبل فرضه سواداً فيمكن أن يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً

وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك ، لأن الوجوب يدل على المعنيين بالشركة اللفظية ، وأيضاً إذا قلنا في السواد معناه أن السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده ويكون حمل غير الحاصل على المتصور منه لا على المرجو الخارجى ، فإن الوضع والحل يسكونان في المقول ولا يكرنان في الخارج أصلاً وهكذا القول في حصول الوجود من موجوده ، وإن قيل تأثير المؤثر في جعل الماهية بالوجود كما هو رأى القائلين بأن الممدوم شيء لم يتعلق ذلك بوصفية الماهية بالوجود لأن ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتصافها به ، والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود ، ولا يلزم ما ذكره من المحال ، وظهر من قوله في الجواب عن هذه المعارضة خطئه وتحجيره وقدحه لسبب ذلك تارة في النظريات وتارة في البديهييات .

وأما المعارضة الرابعة فقولته : افتقار العدم إلى مرجح محال لأن العدم نفي محض ليس بشيء لأن عدم الممكن المتساوى للطرفين ليس نفيًا محضاً وتساوى طرفي وجوده وعدمه لا يكون إلا في العقل لمرجح لا يكون إلا عقلياً وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يسكن في الترجيح العقلى ، ولسكونه متمتازاً عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعمل هذا العدم بذلك العدم في العقل .

وقوله : العلية مناقضة للاعلية إلى آخره فقد ظهر وجه الغلط فيه وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها إنما هو تأكيد للمعارضة .

(مسألة : الممكن لذاته متساوى الطرفين .)

لأنه لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى من الآخر ، لأنه مع تلك الأولوية إما أن يمكن طريان الطرف الآخر أو لا يمكن ، فإن أمكن فيما أن يسكن طريانه لسبب أو لالسبب فإن كان لسبب لم تكن تلك الأولوية كافية في بقاء الطرف الراجع بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح ، وإن كان لا لسبب فقد وقع الممكن للوجود لا لعله وهذا محال ؛ لأن أحد المتساويين أقوى من المرجوح ، فلما امتنع الوقوع حال المتساوي فلان يمتنع حال المرجوحية كان ذلك أولى ، وإن لم يمكن طريان المرجوح كان الراجع واجبا والمرجوح يمتنع^(١)

(مسألة : رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوده ولاحق بوجوده)

أما السابق فلأنه ما لم يرجح صدوره عن المؤثر على لاحدوره عنه لم يوجد ، وقد دللنا على أن الراجع لا يحصل إلا مع الوجوب ، وأما اللاحق فلأن وجوده ينافي عدمه فكان منافيا لإمكان عدمه فكان مستلزما للوجوب .

واعلم أن شيئا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجودين ، لكنهما خارجان لا داخلان^(٢) .

(مسألة : علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لا الحدوث)

لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخرا عنه والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علة احتياجه إليه ، فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب .

احتجوا بأن علة الحاجة لو كانت هي الإمكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر وهو محال ، لأن التأثير يستدعي حصول الأثر والعدم نفي محض فلا يكون أثرا .

(١) أنول ما ذكره يقتضى نفي الأولوية مطلقا ، ولقائل أن يقول : طرف الأولى يكون أكثر وقوعا وأشد هندا للوقوع أو أهل شرطاً للوقوع ، وأنصف ما أبطلت ذلك ، وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة أن العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء ، وأجيب عنه بأن كلامنا في الممكن لذاته لا في الممتنع بغيره ، وبقاء الغير القارة يمتنع بغيره .

(٢) أقول : قد مر تقرير هذين الوجودين والفرق بينهما فيما معنى ، ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود أو عن العدم فهو لا ينفك كل واحد من حاليه عن هذين الوجودين لوجوده أو لعدمه وهو لا يقتضى شيئا منها كما يقتضى أحد الطرفين لذاته ، وهو معنى قوله لكنهما خارجان لا داخلان .

٨١

والجواب : ما قيل إن علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه (١) .

(مسألة : الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المؤثر)

لأن علة الحاجة إلى إمكان والإمكان ضروري للزوم لماهية الممكن وهي أبدا محتاجة .

لا يقال : لأنه حال البقاء أولى بالوجود وتلك الأولوية مانعة من احتياجه إلى المؤثر .

لأننا نقول : هذه الأولوية للمغنية عن المرجح إن كانت حاصلة حال الحدوث لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث وإلا فهو أمر حادث حال البقاء ، ولولاه لما حصل الاستمرار ، والشئ حال استمراره يقتصر إلى المرجح .

احتجوا بأن المؤثر حال بقاء الأثر إما أن يكون له أثر أو لا يكون ، فإن كان له أثر فذات الأثر إما الوجود الذي كان حاصلا وهو محال ، لأن تحصيل الحاصل محال ، أو أمرا جديداً فكان المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي ، وإن لم يكن له أثر أصلاً استحال أن يكون له فيه تأثير .

والجواب : أنا لا نغنى بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر (٢) .

(١) أقول : الصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها ، والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجدته بالذات تأخير المعلول عن العلة ، وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الأثر إليه في الوجود تأخيراً بالطبع ، واحتياج الأثر متأخر عن علته بالذات وجميعها أربع تأخرات اثان بالطبيع واثان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج . وقد قالوا في معارضة الإمكان صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته وهو فاسد ، ولأن الممكن الموصوف بالإمكان - ليس متأخراً عن تأثير المؤثر لأنها المتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخرين عن ذاته اللذين بسببهما احتاج إلى مؤثر ثم إلى علة الاحتياج والقائلون بكون الإمكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين ، والقائلون بكون الحدوث علة لهما هم الأقدمون منهم ، وقولهم لو كان الإمكان علة الحاجة لزم احتياج العدم إلى المؤثر وهو محال ، ليس بشئ لأن عدم المعلول ليس نفيًا صرفاً ولا مانع من أن يكون معلولاً لعدم العلة كما مر القول فيه ، وقد تبين أن ذلك مشتمل على فساد .

(٢) أقول : القول بأن الممكن حال بقائه محتاج إلى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين وبعضهم يفرقون بين الموجد وبين المبق .

والاعتراض بأن المؤثر حال البقاء إما أن يكون له في الأثر تأثير أم لا يشتمل على غلط ، فإن المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال العدم ، وتحصيل الحاصل إنما لزم منه . والحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الأحداث .

وقوله : وإن كان أمراً جديداً كان المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي جوابه نعم : تأثيره بعد الأحداث في أمر جديد هو البقاء فإنه غير الأحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقياً لا في الذي كان باقياً .

(١١ - محصل)

تقسيم الموجودات على رأى المتكلمين

الموجود إما أن يكون قديماً أو حديثاً ، أما القديم فهو لأول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى ، والحديث ما لوجوده أول وهو ما عداه .

قالت الفلاسفة : مفهوم قولنا كان الله في الأزل موجوداً إما أن يكون عدمياً أو وجودياً والأول باطل وإلا لكان قولنا كان موجوداً في الأزل ثبوتياً فيكون المعدوم موصوفاً بالوصف الوجودى وهو محال فثبت أن ذلك المفهوم وجودى ، وهو إما أن يكون عين الله تعالى أو غيره والأول محال ، لأن كونه في الأزل غير حاصل الآن وإلا لكان الآن هو الأزل ، وكل ما وجد الآن وجد في الأزل هذا خلف ، لكن ذاته حاصلة الآن ، فبكونه في الأزل أمر زائد على ذاته وذلك الأمر كان موجوداً في الأزل وقد كان في الأزل مع الله تعالى غيره ، ثم ذلك الغير هو الذى يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان موجود في الأزل .

قال المتكلمون : معنى كون الله تعالى قديماً أنا لو قدرنا أزمنة لا أول لها لكان الله تعالى موجوداً معها بأسرها ، وبما يقرر ذلك أنا لو اعتبرنا الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكان ذلك الزمان إما أن يكون قديماً أو حادثاً ؛ فإن كان قديماً مع أنه ليس له زمان آخر ، فقد صار القدم معقولاً من غير اعتبار الزمان ، وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع ، وإن كان حادثاً لم يعتبر في حدوثه زمان آخر لاستحالة أن يكون للزمان زمان آخر ، وإذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان فليعقل مثله في سائر المواضع (١) .

وقوله في الجواب : لا نغنى بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر ليس ببنى لأن البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد لولاه لكان الأثر مما لا يبق .

(١) أقول صلوات الله تعالى هند من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بمحدثة ، ولذلك كان من الصواب أن يقول وهو الله ومفاته ، وفي الحديث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته ، والشبهة التى أوردها الفلاسفة أخبرها هو لأجلهم وليست ببنى ، فإنه قل كان الله موجوداً في الأزل صفة ثبوتية لأنه نفيض ما كان كذلك ولو كان النفيض ثبوتياً لكان المعدوم موصوفاً بصفة ثبوتية أقول قد مر ما في هذه الطريقة من الغلط وأيضاً يقتضى كان الله موجوداً في الأزل ما كان الله موجوداً في الأزل ، وهو قضية ولا يكون شئ من المعدومات موصوفاً بهذه الصفة وإن جعل بإزائه شيئاً كان معدوماً موجوداً في الأزل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفاً بأنه لم يكن في الأزل لم تكن هذه القطعية نقياً الأولى لتخالف موضوعهما ، وإن أراد بذلك أن السكون واللاكون متناقضان والسكون محمول على الله واللاكون محمول على العدم فيكون السكون وجودياً ، كان لإيراد القضيةين بدل مفردين «شئ» والسكلام على مثل هذه المداقضة وفسادها بما ذكرناه مراراً ، وللفلاسفة شبهة غير هذه في تقدم الزمان شيئاً ذكرها والجواب عنها .

وقوله : قال المتكلمون معنى كون الله قديماً أنا لو قدرنا أزمنة لانهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضيه كل المتكلمين ، فإن كون الشئ مع الشئ لا يتحقق إلا فيما كان في الزمان أو تقدير زمان ، والمحققون منهم يقولون معناه أنه غير مسبوق بغيره ، لا يقال إن السبق أيضاً لا يتحقق إلا بتقدير زمان ، لأنهم يقولون سلب السبق منه لا يقتضى كونه زمانياً .

خواص القديم والمحدث

(مسألة : اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل وافقت الفلاسفة على أنه غير متمتع زماناً)

فإن العالم قديم عندهم زماناً مع أنه فعل الله تعالى ، وعندى أن الخلاف في هذا المقام لفظي ، لأن المتكلمين لم ينعوا إسناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات ، ولذلك زعم مثبتو الحال منا أن عالمية الله تعالى وعلمه قديمان ، مع أن العالمية معلة بالعلم ، وزعم أبو هاشم أن العالمية والقادرية والحجية والموجودية معلة بحالة خامسة مع أن السكل قديم ، وزعم أبو الحسين أن العالمية حالة معلة بالذات ، وهؤلاء وإن كانوا يتمتعون عن إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة (١) .

وأما الفلاسفة فإنهم إنما جوزوا إسناد العالم إلى اليازي تعالى ، لكنه عندهم موجب بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلاً بالاختيار لما جوزوا كونه موجد للعالم للقديم ، فظهر من هذا اتفاق للسكل على جواز إسناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع إسناده إلى المختار (٢) .

(مسألة : أهل السنة رضى الله عنهم أثبتوا القدماء وهى ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته)

والمعتزلة بالنوافي إنكاره لكنهم قالوا به في المعنى ، لأنهم قالوا الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات ، فعلى هذا الثابت في الأزل أمور كثيرة ، ولا معنى للقديم إلا ذلك ، وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على إنكاره ، لكنهم حولوا فيه على السمع ، لأن دليل القانع لا يدل إلا على نفي قديم قادر ولا حى فلا (٣) .

(١) أقول إنما ذهب المتكلمون إلى أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل لا لقولهم علة الحاجة هو الحدث ، فإن هذا القول يختص ببعضهم كما مر لكن لقولهم بأن مأسوى الله تعالى وصفاته محدث والأحوال التي ذكرها عند مثبتها ليست بموجودة ولا معدومة فلا يوصف بالقدم على ما ذكره ، وفي تفسير للقديم بما لا أول لوجوده إلا أن تغير التفسير وتقول القديم ما لا أول لثبوته ، على أن الوجود والثبوت عنده مترادفان لسكنا نقول ههنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناهما واحداً وأبو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة لله قديمة معلة بالذات وأما أصحاب أبي الحسن الأشعري فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون لا هى الذات ولا غيرها ، ولذلك لا يطلبون المعطولية عليها ، أو الحق في أن جميعهم أعطوا معنى للقديم في الحقيقة على هذه الصفات معه فإن إبانهم عن إطلاق لفظ القديم عليها ليس بمحقق .

(٢) أقول : اختفوا أيضاً في معنى الاختيار فإن للفلاسفة يظنون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به ، وذلك أنهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائماً والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدرته وإرادته ، وينفى بعضهم وجوب الصدور عنه أصلاً ، ويقولون إنه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح .

(٣) أقول : أهل السنة لا يعترفون بإثبات القدماء لأن القدماء عبارة عن أشياء متغيرة كلي واحد منها ←

وأما الحريانيون فقد أثبتوا خمسا من القدماء حيان فاعلان الباري والنفس ، وعنوا بالنفس ما يكون مبدءا للحياة وهى الأرواح البشرية والسمائية ، وواحد منفعل وهو الهوى ، واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء .

أما قدم الباري تعالى فالدليل عليه مشهور، وأما قدم النفس والهوى فهو بناء على أن كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت لها مادة ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ولم التسلسل ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب ، وأما الهوى فإن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب ، وأما الدهر وهو الزمان فلأنه غير قابل للعدم ، لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعمدية زمانية فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً فهذا محال ، فإذا قد لزم من فرض عدمه لذاته محال فيسكون واجباً لذاته ، وأما القضاء فهو أيضاً واجب لذاته لأن الواجب لذاته هو الذى يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والقضاء كذلك لأنه لو ارتفعت لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غير معقول^(١) .

(مسألة : زعم عبد الله بن سعيد منا أن القدم صفة ، وزعمت الكرامية أن الحدوث صفة وهما باطلان)

لأن القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة ولزم التسلسل^(٢) .

(مسألة : زعمت الفلاسفة أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة)

أما المادة فلأن المحدث مسبوق بالإمكان فهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه موقوفة على كونها ممكنة فى نفسها ، فهو كان إمكانها نفس صحة اقتدار القادر عليها لزم توقف الشيء على نفسه ، فثبت أن الإمكان صفة موجودة وهى سابقة على وجود الممكن فيستدعى محلا وهو المادة .

← قديم وهم لا يقولون بالتغاير إلا فى الذوات ، أما فى الصفات فلا يقولون بالتغاير ، ولا فى الصفات مع الذوات على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعرى ، والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء ، والأحوال الخمسة هو قول أبي هاشم وحده ، فإنه على القادرية والحجية بحالة خامسة هى الإلهية . وللمسلمين أدلة على نفي القدماء منها بيان أن كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى وأما بدليل التامع فلا يمكن نفي قدماء إذ كانوا أحياء عالمين . ويدين إلا أنهم غير قادرين لأن امتناع التامع إنما يثبت عند أكثر القادرين ، وأما الأدلة السمعية فكثيرة .

(١) أقول : هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لأن تكون دلائلهم عليه ، ومال ابن زكريا الطيب الرازى إلى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوماً بالقول فى القدماء الخمسة ، وسياق القول فى كل واحد منها .

(٢) أقول : لا يلزم على عبد الله بن سعيد شيء ، لأنه يقول كل ما ليس القدم داخلا فى مفهومه فإذا وصف بالقدم احتيج إلى صفة زائدة عليه هى القدم ، وأما العدم فلا يحتاج لكونه لذاته قديماً ، وللكرامية أن يقولوا : صفة الحدوث ليست بوجوده على ما مر فكيف يوصف بالحدوث ، ولهم أن يقولوا الصفات لا توصف بالقدم والحدوث ، لأن الاتصاف بهما من شأن الذوات .

والجواب عنها مامر في مسألة المعدم (١) .

وأما المدة فقالوا : كل محدث فعدمه قبل وجوده ، فتلك القبلية ليست نفس العدم ، فإن العدم قبل كعدم بعد وليس القبل بعد ، وهى صفة وجودية فتستدعى موصوفاً موجوداً فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبلية لا إلى أول ، فهنا قبلات لا أول لها ، والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان ، فهنا زمان لا أول له .

والجواب : أن تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدم كل واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان ، ولكان تقدم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان ، فيلزم أن يكون الله تعالى زمانياً وأن يكون الزمان زمانياً فهما محالان (٢) .

(مسألة : العدم لا يصح على القديم)

ولما كانت هذه المسألة إحدى مقدمات مسألة الحدوث رأينا أن نذكر برهانها هناك .

تقسيم الممكنات على رأى الحكماء

فنقول : الحال قد يكون سلباً القرام المحل إما بأن يقتضى الحال وجود المحل ثم تصير نفسه حالة فيه أو بأن يقتضى الأثر حلول مؤثره فيه ، وعلى هذين التقديرين لا يلزم منه الدور ، فالمحل المنقزم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالموضوع وهو أخص من المحل ، فيكون عدمه أعم من عدم المحل (٣) .

(١) أقول : مامر في مسألة المعدم أن الإمكان لا يجوز أن يكون ثابتاً حال العدم لأن الذات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن أن تتصف بالإمكان ، ثم إنه حكم بصحة في حجتها الثانية بأنه يقتضى ألا إمكان المحمول عليه لئلا يوجب أن يكون ثابتاً ، وهما لم يحمل الإمكان صفة المعدم ، بل لأنها يجب لسكونه ثابتاً أن يكون الموصوف به موجوداً وإن كان ما يشول إليه الممكن معدماً .

والتحقيق في هذا الموضوع : هو أن الإمكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين أحدهما ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من التصورات ، ولا يلزم من انحصاف الماهية بها كونها مادته . والثاني الاستعداد وهو موجود عندهم معدود في نوع من أنواع جنس السكيف ، وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باق بعد الخروج إلى العقل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة ، فهذا البحث معهم يجب أن يكون في إثبات ذلك العرض ونفيه .

(٢) أقول : إنهم يقولون القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته ولغير الزمان بسبب الزمان ، والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان في مفهومهما احتاجا في صيرورتها بعد وقبل إلى زمان ، أما أجزاء الزمان فلا تحتاج إلى غير أنفسها ولا العدم بالقياس إليها في كونها بعد أو قبل إلى غيرها ، وأما الباري تعالى وكل ما هو هلة الزمان أو شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه إلا في التوهم ، حيث يقبسها الوهم على الزمانيات فهذا ما قالوه ههنا .

(٣) أقول : المحل قابل للحال فلا يكون عندهم فاعلاً فيه ، فالقول بأن يقتضى الأثر حلول مؤثره فيه غير

إذا عرفت هذا فنقول : الممكن إما أن يكون في الموضوع وهو العرض ، أو لا يكون وهو الجوهر ، والجوهر إما أن يكون في المحل وهو الصورة أو يكون محلاً وهو الهوى أو مركباً من الصورة والهوى وهو الجسم فقط بالاستقراء أو لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما ، وهو إما أن يكون متعلقاً بالأجسام تتعلق التدبير وهو النفس أو لا يكون وهو العقل ، وأما العرض وهو إما أن يقتضى نسبة أو قسمة أو لا نسبة ، ولا قسمة ، أما النسبة فسيعة أقسام . الأول وهو الحصول في المكان والمنى وهو الحصول في الزمان أو في ظرفه ، والمضائق وهو النسبة المتكررة ، والملك ويقال له الجدة أيضاً وهو كون الشيء عاطفاً بغيره الذى ينتقل بانتقاله وأن يفعل وهو التأثير وأن يفعل وهو التأثير ، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب وما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب .

أما العرض الذى يقتضى القسمة فإما أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاء مشتركة في حد واحد وهو السكم المتصل أو لا يشترك في حد واحد وهو السكم المنفصل : أما المتصل فإما أن تكون الأجزاء المتعترضة فيه بحيث توجد معاً وإما أن لا يكون كذلك فالأول هو السكم المتصل القار الذات ، وهو إما أن يكون ذا بعد واحد وهو الخط أو ذا بعدين وهو السطح أو ذا ثلاثة أبعاد وهو الجسم التعليمى . وأما الذى لا يكون قار الذات فهو الزمان فقط ، وأما المنفصل فهو العدد ، وأما العرض الذى لا يقتضى قسمة ولا نسبة فهو الكيف وأقسامه أربعة أحدها : المحسوسات بالحواس الخمس . وثانيها الكيفيات النفسانية . وثالثها التهيؤ إما للدفع وهو القوة أو للتأثر وهو اللاقوة ورابعها الكيفيات المختصة بالسكميات ، أما المتصلة كالاستقامة والانحناء وأما المنفصلة كالاولية والتركيب والتقدم والآخر (١) ..

معقول عندهم ، والمراد هنا من الحال الذى يكون سبباً لقوام المحل ههنا هو الصورة ومن المحل الهوى ، ويريدون بهذا البيان أن امتناع الانفكاك بينهما لا يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر لا يقتضى الدور والحال الذى لا يتقوم به عمله هو العرض وعمله الموضوع .

(١) أنول : فى قوله « أو مركباً من الصورة والهوى وهو الجسم فقط بالاستقراء » ، نظر فإن الحكما لا يستعملون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون إليه ، بل يقسمون الجوهر إلى الجسم وأجزائه وإلى ما ليس بجسم ولا بالأجزاء وهذه قسمة حاضرة ، ويسمون القسم الأول بالمادى والقسم الثانى بالمفارق ، ويقسمون الأول إلى نفس المادة وإلى ما يقوم بها وإلى ما يتقوم بها . والأول هو الهوى . والثانى هو الصورة وهما جزء الجسم والثالث هو الجسم . وأما المفارق فإما أن يتصرف فى الماديات أو لا يتصرف وهما النفس والعقل وأسماء أنواع الكيف .

أما النوع الأول فسمى بالانفعاليات والانفعالات ، والأول راسخة كحمة لدم والثانى غير راسخة كحمة الخجل . وأما النوع الثانى فسمى بالحال والملازمة أما الحال فسريرة الزوال كغضب الحليم ، وأما الملازمة فبطيئة الزوال كصحة الصبح . وأما النوع الثالث فسمى بالقوة واللاقة وليس اسم القوة للدفع فقط فإن الصلابة قوة وهى تهيؤ لأن ، لا يفعل بسرعة والبطولة قوة وليس يتأثر عن شيء بل هو ما يقطع ذو الحركة بسبب مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعداد نسبية تفعل الشيء بسهولة أو تفعل بعسر ، واللاقوة اسم لاستعداد نسبية تفعل بعسر أو تفعل بسهولة ، والنوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكر .

أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الأعراض النسبية أما الإضافة فلأنها لو كانت موجودة لكانت في محل وحلولها في محالها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت غير ذاتها وذلك الغير أيضاً يكون حالاً في المحل فيكون حلوله زائداً ولزم التسلسل ، ولأن كل حادث يحدث فإن الله تعالى يكون موجوداً معه في ذلك الزمان ، فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى ، ولأن الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء على أن الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات ، فحصول وجودها لماهيتها إضافة بين وجودها وماهيتها وتلك الإضافة سابقة على تحقيق الإضافة الموجودة فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه هذا خلاف .

وأما نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان ولزم التسلسل ، وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى ولزم التسلسل ، وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفة بالذات بها صفة أخرى ولزم التسلسل^(١) .

أما الحسك : فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلاً أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس أمراً عدمياً لأن الشيء قد لا يكون فوقاً ثم يصير فوقاً ، فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية وإلا لكان نفي النفي عدمياً وهو محال ، فالفوقية أمر ثبوتي وليست

(١) أقول : لو كانت هذه المقولات نسباً لكانت أنواعاً لجنس عال هو النسبة ولم تكن أجناساً عالية ، وهم لا يعنون بهما يدخل النسبة في ذاتها بل بما يمرض لها النسب إلا الإضافة ، فإن مفهومها النسبة ويستدعي تكرار النسبة ، وأما كون الإضافة عرضاً حالاً في محل فحلها في ذلك المحل لا يكون إضافة ، بل الإضافة تفرض للحال إلى المحل والمحل إلى الحال بعد الحلول ، كما تفرض للرأس ولدى الرأس والتحقيق ههنا أن وجود الإضافة الحقيقية لا يكون إلا في العقل ولا يكون في الخارج إلا كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوره الإضافة ، فإن ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج ، وإذا تصوره العقل بعقل أبوة في أحدهما وبنوة في الآخر ولا يلزم التسلسل ، لأن الأبوة إذا هرقت لشخص وإن كان ذلك المروض إضافة أخرى لكنها لا تكون بأبوة أخرى فإذا لا تتسلسل الأبوة وتلك الإضافة أيضاً أمر عقلي ولا تتسلسل ، لأنها تنقطع عند وقوف العقل ، وهم يقولون إن الله تعالى صفات إضافية كالأول والآخر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك ، ويلزمون القول بهذه الصفات غير المعية الزمانية لله تعالى .

وأما قوله : حصول الوجود الباهية إضافة بينهما فليس بشيء لأن الإضافة ههنا ليست إلا بمعنى الانضمام وليس ذلك ما نحن فيه ، وكون الشيء في الزمان نسبية كون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم ، وأما النسبة فيلحقها بعد ثبوتها ، وأما التأثير فليس كل تأثير من هذه المقولة بل يريدون التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير ذات كقطع السكين اللحم ، فإن الجرمين لا يقعان في زمان واحد ، فالهيئة الحاصلة للسكين حين يقال له هوذا يقطع لاقبله ولا بعده هي المعنية بأن يفعل ، وقس عليه الانفعال . والنسبة إنما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع . والإنصاف يقتضي أن ينقل مذاهب الخصوم على مذهبوا لئلا يلحق الناقضين شناعة بسبب سوء العقل .

هى نفس الذات ، لأن الجسم من حيث إنه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير ، ومن حيث إنه فوق مقول بالقياس إلى الغير ، ولأن الشيء قد لا يكون فوق ثم يصير فوقاً فالذات باقية في الحالين والفوقية غير حاصلة في الحالين (١) .

ثم إن معمرأ من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجة هذه الأغراض النسبية ولم يجد دافعا للتسلسلات المذكورة فالتزمها وأثبت أعراضا لانهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر .

وقال المتكلمون : هذا باطل ، لأن كل عدد موجود فله نصف ونصفه أقل من كله ، وكلما كان أقل من غيره فهو متناه فنصفه متناه في العدد ، وكل ما نصفه متناه فكله متناه لأنه ضعف المتناهي .

قال معمر : لانسلم أن كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المنتهى ، سلمنا لكن لم قلت بأن كل ما كان أقل من غيره فهو متناه ، أليس أن مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته وتضعيف الألف مرارا لانهاية لها أقل من تضعيف الألفين مرارا لانهاية لها (٢) .

ونحن نقول : حجة الفلاسفة على إثبات النسب يقتضى كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين وذلك محال ، لأن الإضافتين توجدان معا ومحلهاما يوجدان معا فالقبل موجود مع البعد هذا خلف ، ولأننا نحكم على اليوم الماضى في اليوم الحاضر بكونه ماضيا والمفهوم من كونه ماضيا ليس أمرا سلبيا لأنه صار ماضيا بعد ما لم يكن ماضيا فإذا هو بثبوت ، وليس بثبوت في الدهن فقط ، فإننا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماضى في نفسه وليس هبارة عن نفس ذلك اليوم ، لأنه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا ، فيلزم أن يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قائما به حال عدمه فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال (٣) .

وأما الوضع وهو كهيئة الجلوس مثلا فإن أريد به ما لكل واحد من آخر الجسم من الآين وعماسة الغير فلا نزاع في ثبوته ، وإن عني به أمر وراء ذلك قائم بمجموع الأجزاء فهو محال لاستحالة حلول الواحد في الحال الكثيرة .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال إنه عرضت لمجموع تلك الأجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة ، وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بأكثر من الواحد .

(١) أقول : كون الشيء عقليا كفوقية السماء يبين كونه فرضيا ، فإن تحتية السماء ربما يفرض ، بل العقلى هو الذى يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء . وأما الفرضى فهو الذى يفرضه الفارض وإن كان محالا والذهن يشتملها ، ويجب أن يفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط .

(٢) أقول : غير المنتهى لا يصير متناهيًا بنقصان كل شيء منه ، والشيء ربما يكون متناهيًا من وجه غير متناه من وجه فلحقه خواص المنتهى من الوجه الأول وخواص غير المنتهى من الوجه الآخر ، وهذا كتضعيف الألف والألفين مرارا لانهاية لها فيكون أحد غير المتناهيين نصف الآخر ، ولا يلزم منه تناهي أحدهما .

(٣) أقول : قد بينا أن الإضافة تعقل عند تصور المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان في التصور معا ولا يلزم ذلك قيام موجود بمعدوم ، بل يلزم حدوث معقول متصور وذلك غير محال ، وقد عرفت أن ذلك ثابت في نفس الأمر من غير الفرض وليس بالذهن العرف .

لأننا نقول الإشكال في كيفية قيام تلك الوحدة بها كإشكال في قيام هيئة الوضع بها ، فإن كان بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول في الملك (١) .

أما الكميات المنفصلة فثقل لأمعنى للسطح إلا نهاية الجسم ، ونهاية الشيء هي أن يفنى ذلك الشيء ، وهذا لا يكون أمرا وجوديا وكذا القول في النقطة والخط وأيضا السطح ولو كان عرضا حالا في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث ، والحال في الشيء الذي يكون كذلك ينقسم في الجهات الثلاث فيكون جسما هذا خلف (٢) .

وأما الزمان فهو مقدار الحركة عند أرسطاطاليس . فقد احتجوا على أنه لا يجوز أن يكون موجودا بأمور . أولها أنه لو كان موجودا لكان إما أن يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضي فيكون الحادث اليوم حادثا زمان الطوفان هذا خط ، أو لا يكون قار الذات وحينئذ يقضى العقل بأن جزئا منه كان موجودا ولم يبق الآن فإن جزئا منه حصل الآن ، والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان ، فلو كان أمرا وجوديا لزم التسلسل وهو محال (٣) .

(١) أقول : الهيئة المسماة بالوضع إنما تحصل في الأجزاء بعد صيرورتها جملة واحدة ، وكذلك الزاوية والشكل وليس ملك حلول العرض الواحد في عال كثيرة ، إنما هو حلول عرض واحد في محل واحد ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل ، وأما الوحدة فهي التي تجعل المجموع واحدا ، وإذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه ما مثلا كعشرة فإنها لا تنقسم من حيث هي عشرة ، وإن انقسمت من حيث هي آحاد هي أجزاء العشرة ، وقد تتكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة ، ولا يلزم منه ثبوته ، فإن موضع الوحدة الأولى هو الشيء الذي يقال إنه واحد ، وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الأولى ، وإذا لم تتكرر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد ، وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجا إلى وحدة تسبقها ، بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع ولا يلزم التسلسل .

(٢) أقول : السطح ليس هو فناء الجسم فقط ، فإن الفناء لا يقبل الإشارة الحسية والسطح يقبلها والتحقيق يقتضى أن هناك ثلاثة أمور فناء للجسم في جهة معينة من جهاته ، ومقدار ذو طول وعرض فقط ، وإضافة تعرض للفناء فيقال له بحسب تلك الهيئة جسم ذي نهاية والمقدار موجود بسببه يقبل الإشارة ، والفناء ليس بعدم محض بل عدم أحد أبعاد الجسم وهو منحنه ، والإضافة عارضة لها متأخرة عنها ، وربما يعتبر السطح وحده في حيث هو مقدار ، وذلك موضوع لعلم الهندسة وكذلك الخط والنقطة ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث كالانقسام الجسم ، لأن ذلك يكون حكم العرض الساري في عمله ، وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الأعراض السارية في عملها وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحل ، فهذا هو تقريرهم في هذا الموضع .

(٣) أقول : إن كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر عين الماضي بل يكون معا في الجسم الذي هو قار الذات ولا يلزم منه أن يكون جزء منه هو عين الجزء الآخر ، وأما إذا كان الزمان غير قار الذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم منه أن يكون للزمان زمان لأن القبلية والبعديّة لأجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء مقدما على جزء لا يلزمان غيرهما بل بذاتهما ولا يلزم منه التسلسل .

١٠٠

وثانها: أن الزمان إما الماضي أو المستقبل أو الحال ، ولا شك أن الماضي والمستقبل معدومان ، أما الحال فهو الآن ، وهو إما أن يكون منقسما أو لا يكرن ، فإن كان منقسما لم توجد أجزاؤه مما فلا يكون الذي فرضناه موجودا موجودا هذا خلف . وإن لم يكن منقسما كان عدمه دفعة لا محالة وعند فئائه يحدث أمر آخر دفعة فيلزم منه تنافي الآيات ، ويلزم منه تركيب الجسم من نقط متتابعة هذا خلف (١) .

وثالثها: الزمان لو كان موجودا لسكان واجب الوجود لذاته وفساد التناهي يدل على فساد المقدم ، وبيان الشرطية أنه لو كان موجودا وفرضناه قابلا للعدم فليفرض أنه عدم فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لانوجد مع القبل ، وهذه البعدية لا تتحقق إلا عند تحقق الزمان فإذا يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وذلك محال ، فإذا لمجرد فرض عدمه يستلزم المحال ، فإذا كان فرض عدمه محال فهو واجب لذاته .

ولما قلنا أنه يستحيل أن يكون واجبا لذاته لأن كل جزء منه حادث ويمكن والمجموع يتقوم بالأجزاء والمنقوم بالمكن المحدث يستحيل أن يكون واجبا لذاته (٢) .

ورابعها: لو كان الزمان موجودا لسكان مقدار المطلق الوجود ، فإنما كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كانت موجودة أمس أو منها ما يوجد غدا ، كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجودا بالأمس ، وأنه موجود الآن وسيبقى موجودا غدا فإن جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر ، لكن يستحيل أن يكون مقدارا لمطلق الوجود ، لأنه في نفسه إن كان متجددا استحالة انطباقه على الثابت ، وإن كان ثابتا استحالة انطباقه على المتغير (٣) .

فإن قلنا: نسبة التغير إلى المتغير هو الزمان ونسبته إلى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد .

(١) أقول: الزمان إما الماضي وإما المستقبل وليس له قسم هو الآن إنما الآن فصل مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط، والماضي الصنف ليس بمعدوم مطلقا إنما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الآن وكل واحد منهما موجود في حده ، وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقا، فإن السواء معدوم في البهت وليس بمعدوم في موضعه ، ولو كان الآن جزءا من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين مثلا نقول من الغداة إلى الآن ومن الآن إلى العشاء ، فإن كان الآن جزءا لم تكن القسمة صحيحة ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين ، فالآن موجود وهو عرض حال في الزمان كالفصل المشترك في الخط وليس بجزء من الزمان وفئائه إلا تغير زمان فلا يلزم منه تنافي الآيات .

(٢) أقول: فرض الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتتاله على عدم الشيء وجوده ، وفرض عدم الزمان وحده يمكن إذا لم يقترن ذلك بعدم بقبل أو بعد ، وهذا الغلط بآشأ من قياس الزمان على ما في الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه .

(٣) أقول: القول بأن الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات فإنه يقول: الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في زمان مستمر ، وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد وأن يكون لبقائه مقدار من الزمان ، فالزمان مقدار الوجود ، والمتكلمون حيث قالوا القديم موجود في أزمنة مقدرة لانهاية لها فقد حكوا بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم يقتض ذلك محالا .

قلت : هذا التحويل غال عن التحصيل ، لأنى قد دلت على أن مفهوم كان يكون لو كان أمرا موجودا في الأعيان لكان إما أن يكون قار الذات فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات وإن كان متغيرا استحالة وجوده في الثابت وهذا القسم لا يندفع بالعبارات (١) .

وخامسها : وهو إبطال قول أرسطاطليس خاصة : أن الزمان لو كان مقدارا امتداد الحركة واستعداد الحركة لا وجود له في الأعيان ، لأن الامتداد لا يحصل إلا عند حصول جزئين والجزءان لا يحصلان دفعة بل عند حصول الأول . فالثاني غير حاصل وعند حصول الثاني فالأول ثابت ، وإذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ، وهذا الوجه لخصه الإمام أفضل الدين الغيلاني رحمه الله (٢) .

وأما الكميات المنفصلة فليست أمورا وجودية لأنه لا معنى للعدد إلا بمجموع الوحدات ، والوحدة لا يجوز أن تكون صفة وجودية زائدة على الذات ، وإلا لكان كل واحد من أشخاص تلك الماهية أحدى ماهية الوحدة وحدة فيلزم التسلسل ، لأن الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فلما أن تكون بتأثيرها قائمة بكل واحدة من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنتين ويلزم أن يكون كل وحدة وحدها اثنين وهو محال ، وإن توزعت على الوحدتين كان القائم بكل واحدة من الوحدتين غير القائم بالأخرى فلم تكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع الأمرين ، وإن جاز ذلك فلنجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين .

وأما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة زائدة بأن الإنسان الواحد بخالف العشرة في معنى الواحدية ويشار إليها في معنى الإنسانية فالواحدية صفة زائدة على الماهية وليست أمرا هدميا لأنها لو كانت هدميا لكانت عدم الكثرة فالكثرة إن كانت هدمية كانت الوحدة هدم فتنكون لثبوتية ، وإن كانت وجودية فلامعنى للكثرة إلا بمجموع الوحدات ، وإذا كانت الوحدة هدمية لزم أن يكون مجموع العدميات أمرا وجوديا وهو محال فثبت

(١) أقول : لا شك في أن وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار للذات المستمر للوجود مع الزمان ، وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار للذات الباقي كالأسماء مع الأرض ، وذلك للفرق منقول يحصل سواء كان ذلك تمويلا أو غير تمويل ، وليس معية المتغير والثابت مستحيلا ، فإننا نقول نوح عليه السلام عاش ألف سنة والتابع مدة بقاءه على ألف دورة من الشمس ، وإذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلح أن يعبروا عن كل معنى بمباراة يرون أنها مناسبة لذلك المعنى ، ولا يعنون بتجصيل هناك غير دلالة للمبارات على المعاني .

(٢) أقول : امتداد الشيء القار للذات يجب أن يكون فيما أجزاؤه حاصلة دفعة ، وأما امتداد الشيء غير القار للذات فلا يمكن أن يكون فيما أجزاؤه حاصلة دفعة ، بل يجب أن يكون لا يوجد منه جزءان دفعة ، ولو لم يكن الامتداد لفظ الزمان معقولا لهما معنى العقلاء الزمان بالهبة المشتقة من الامتداد . واعلم أن أرسطاطليس قال : الزمان مقدار الحركة ، وهذا المترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا الكلام ، ولم يعلموا أن الامتداد هو المقدار المتصل فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج إليه .

بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات (١) .

أما الكميات فالمختصة منها بالكميات غير موجودة ، لأن مادل على بطلان ما يقوم به يدل على بطلانها أما الصلابة وهى عبارة عن التأليف بناء على القول بالجواهر الفرد وأما اللين فهو عبارة عن عدم الممانعة فيكون عديمًا (٢) .

تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين

المحدث إما أن يكون متحيزا أو قائما بالمتحيز أو لا متحيز ولا قائم بالمتحيز والقسم الثالث قد أنكره الجمهور من المتكلمين .

وأقوى ما لهم فيه أنا لو فرضنا موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساويا لذات الله تعالى فيه ، ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية وهذا ضعيف .

لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضى التماثل وإلا لزم تماثل الاختلافات ، لأن كل مختافين فلا بد وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما .

أما المتحيز فقد قال المتكلمون إنه إما أن يكون قابلا للانقسام أولا يكون والأول هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد . وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع إلا على الطويل العريض العميق وعلى ما قلناه الجسم ما فيه التأليف وأقله جوهران فهذا بحث لغوى (٣) .

(١) أقول : قد مر أن الوحدة أمر عقلى يعقل بها حيث يعتبر عدم الانقسام ، وإذا اعتبرت من حيث كونها موضوعا لوحدة أخرى لممت وحدة أخرى وتكون حينئذ الوحدة واحدة بذلك الاعتبار ولا تكون الوحدةان اثنتين لأنهما ليستا في مرتبة واحدة ، بل الأولى معقولة من الموضوع ، والثانية معقولة من المعقول الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار ، والإثنية قائمة بمجموع الوجدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه إلى وحدتين أما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد لوحدين فيكون اثنتين واحدة من جميع آحاد بالفرض اثنتين ويقال هاتما اثنان .

وأما قوله : إن الفلاسفة قالوا الكثرة عدم الوحدة ، ثم قالوا : الكثرة جموع الوحدات ، لحاصله أنهم قالوا المجموع هو عدم الجزء منه وهذا لا يقوله عاقل والمشهور عن الفلاسفة أنهم قالوا : الوحدة أمر عقلى عام يقع على الموجودات كالوجود والنشء ، ويعدونها في الأمور العامة ، ويقولون إنها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم ، ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة العسكر ، والكثرة موقفة من الآحاد .

(٢) أقول : لاشك في وجود الخط المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة والزاوية ، وامتياز بعضها من بعض ، وليس ذلك إلا كميات مختصة بالكميات ، ولو كانت الصلابة والتأليف واحدا على رأى القائمين . بالجواهر الفرد ، لكان المساء عندهم مؤلف من الجواهر الفردة إذ ليس فيه صلابة وكذلك لحوم الحيوانات وجلدها وعدم الممانعة توجد في مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين .

(٣) أقول المتقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض ، والموجود الذى ←

وأما الحال في المتحيز فهو العرض وهو إما أن يجوز اتصاف غير الحى به أو لا يجوز ، والأول هو المحسوس بإحدى الحواس والأكوان .

وأما المحسوس فنهى المحسوس بالبصر لمحساساً أولياً وهو الألوان والأضواء أما الألوان فالتقدماء قالوا الخالص هو السواد والبياض إنما يتخيل من اختلاط الهوى بالأجسام الصغار الشفافة كما في الثلج والرجاج المدقوق ، ومنهم من اعترف بالبياض كما في بياض البيض المسلوق ، والمعتزلة قالوا الخالص هو السواد والبياض والحررة والصفرة والخضرة .

أما الضوء فتبيل إنه جسم وهو خطأ لأن الأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة وعند أبي على الضوء شرط وجود اللون ، وعندنا شرط صحة كونه مرئياً .

أما الظلمة فنا من قطع بكونها ثبوتية والأقرب أنها عدم الضوء عما من شأنه أن يصير مضيئاً لأن في الليل إذا جلس إنسان عند النار وآخر بعيداً عنها فالبعيد يرى من كان قريباً من النار ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئاً والقريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلماً ، فلو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال ، ومنها المحسوسة بالسمع وهي الأصوات والحروف وهي كيفيات إما عارضة للأصوات كالسين والشين أو حادثة في آخر زمان حبس النفس وأول زمان لإطلاقه كالباء والطاء ، ومنه يظهر أن الحروف غير الصوت ، ومنها المحسوسات بالذوق وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحمرضة والعفوصة والقبض والتفاهة .

تنبيه : لاشك أن الحرافة تفعل تفريقاً والعفوصة قبضاً ، فالمدرك بحس الذوق كله طعم محض أو أمر مركب من الطعم ، ومن تفريق الحاسة هذا متوقف فيه ، ومنها المحسوسة باللسان وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثلث والخفة والصلابة واللين^(١) .

لا يكون جوهر ولا عرضاً هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حال فيه كما قاله ، وإن ذلك لا يقوله عاقل .

والقول : بأن كل مؤلف جسم مما انفرد به أبو الحسن الأشعري والباقون اعتبروا فيه الأبعاد الثلاثة فقال السكمي أقله يحصل من أربعة جواهر ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها ويصير بها كخروط ذي أربعة أضلاع مثلثاً ، وقال باقي المعتزلة أقله من ثمانية جواهر يتألف كمثلث ذي ستة أضلاع مربعات ، وللأشعري أيضاً اعتبروا فيه قبول الأبعاد الثلاثة مع إنكار كونه مؤلفاً من جواهر أفراد .

(١) أقول : قد مر أن البياض يحصل من اختلاط الهواء بالأجسام الشفافة ، وكذلك السواد أيضاً يحصل من اندماج أجزاء الأجسام الكثيفة بعضها في بعض ، والدليل عليه أن الواج في غايه النور لحدته والعفص في غايه القبض وليس أحدهما بأسود ، فإذا امتزجا فقد الزوج في المصام الصغيرة من العفص وقبضه العفص بقوة فاندماج بعضها في بعض وحدث السواد ومن تركيبات الألوان تحصل ألوان أخرى كما في الصفرة والورقة والخضرة .

(مسألة : منهم من جعل البرودة عدم الحرارة)

وهو خطأ لأننا نحس من البارد بكييفية مخصوصة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لأن العدم لا يحس به ولا الجسم ولا المكان الإحساس بالجسم حال حرارته إحساسا بالبرودة .

(مسألة : هل الرطوبة عدمية أو وجودية)

الرطوبة إن كانت عبارة عن اللامانة على ما يقوله الفلاسفة كانت عدمية وإن كانت عبارة عن سهولة الإصاق كانت وجودية واليبروسة في مقابلتها .

(مسألة : الثقل أمر زائد على الحركة)

لأن الثقل الممكن في الجوة سراً نحس بثقله والرق المنفوخ الممكن تحت الماء سراً نحس بخفته مع عدم حركتهما .

(مسألة : اللين معناه عدم ممانعة الغاز)

فلا يكون وجوديا .

(مسألة : الملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض)^(١)

وقالت الحكماء الضدان هما البياض والسراد والانجاء من أحدهما إلى الآخر يكون بطرق كالغبرة والزرقة والصفرة والحرمة وأمثالها ، وكيفيات الأصوات ليست هي الحروف وحدها بل الثقل والخفة والجهاة والخفافة من كيفياتها ، وكذلك كيفيات أخرى يميز الإلسان صوت شخص من صوت شخص آخر ، وأما الطعوم التسعة قالوا تولد من تأثير ثلاثة أشياء هي الحرارة والبرودة والكييفية المتوسطة بينهما في ثلاثة أشياء الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما والثلاثة في ثلاثة تسعة ، ويرد عليه أن العفوصة والقبض مختلفان بالشدة والضعف ولو صير الشدة والضعف موضوعيهما نوعين لكان كل واحد من هذه الأنواع نوعين .

والحق : أن الطعوم فيها اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات منها أيضاً كثيرة لاحد لها ولم يذكر المحسوسة بالشيم ، والذين ذكروها قسموها إلى الملائمة وغير الملائمة وفيها اختلاف لا حد له كما في سائر المحسوسات ، وعدوا الخشونة والملاسة في المملوسات بدل الصلابة واللين وبالجمله الكلام في هذا الموضوع كثير لا يحتمله هذا الكتاب .

(١) أقول : في قوله العدم لا يحس به نظر ، لأن الأمر العدمي إذا كان مقتضيا الأمر غير ملائم يحس به من جهة مقتضاه كنفريق الاتصال والجوع والعطش ، فإن كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة محتاجة إلى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك الحرارة يقتضي أمرا غير ملائم فيها فيحس به ، ولم يقل أحد أن عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون الأجناس بالجسم أجناسا بالبرودة ، والحق أن البرودة كيفية ضد الحرارة ، فإن مقتضياتها كالتثقل والصلابة والممانعة ضد مقتضيات الحرارة كالتخلخل والخفة وأمثالهما ، والفلاسفة لم يقولوا إن

(مسألة: من القدماء من زعم أن هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها)

ولإبطاله بإبطال انتقال الأعراض (١) .

وأما ألا كوان فقد انفقوا على أن حصول الجوهر في الحيز أمر ثبوتى فقبل هذا الحيز إن كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر في المعدوم وإن كان موجودا فلا شك أنه أمر مشاع إليه فهو إما جوهر أو عرض ، فإن كان جوهرًا كان الجوهر حاصلا في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال ، اللهم إلا أن يفسروا ذلك بالمماساة ولا نزاع فيها ، وإن كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه (٢) .

(مسألة: اختلفوا في حصول الجوهر بالحيز)

أن ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر والحق عدمه لأن المعنى الذى يوجب حصوله في ذلك الحيز ، إما أن يصبح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز أولا يصبح ، فإن صح فلما أن يقتضى اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيز أولا يقتضى ، فإن كان الأول كان ذلك هو الاعتداء ولا نزاع فيه : وإن كان الثانى لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أولى من حصوله في حيز آخر اللهم إلا بسبب منفصل ثم يعود البحث الأول فيه ، وأما أن لا يصبح وجوده إلا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر

الرطوبة لا ممانعة ، بل قالوا لأنها كيفية يقتضى سهولة قبول الأشكال لموضوعها والنقل والخفة لم يذهب أحد إلى أنها ليسا بزمانين على الحركة بل هما عرضان يسميهما المتكلمون اعتيادا والحكمة ميلا .

وقوله : اللين عدم ممانعة الغامز والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن اللاممانعة ، يقتضى أن يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك ، بل اللين كيفية تقتضى عدم ممانعة مع تفرق أجزاء والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عد باقى الكيفيات ويمكن أن يكون الوضع مبدأهما .

(١) أقول : إن هذا الشك إنما حصل لهم من الضوء والرائحة وأمثالهما فإنهم لما رأوا الضوء كأنه ينتقل من ذى الضوء إلى قابله والرائحة تنتقل من ذى الرائحة إلى الحاسة حسبوا أنها تبقى بعد مفارقة محالها .

(٢) أقول : هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ ، فإن لفظ (فى) يدل فى قولنا الجسم فى الجسم بمعنى التداخل والجسم فى المكان والعرض فى الجسم على معان مختلفة فإن الأول يدل على كون الجسم مع جسم آخر فى مكان واحد والثانى يدل على كون الجسم فى المكان ، والثالث يدل على كون العرض حالا فى الجسم والمكان هو القابل للأبعاد القائمة بذاته الذى لا يمانع الأجسام عند قوم وعرض هو سطح الجسم الحاوى لمحيط بالجسم ذى المكان عند قوم وهو بدىهى الآينية خفى الحقيقة ، والمكان إن كان هدميا لم يكن حصول الجوهر فى الأمر العدمى حصوله فى المعدوم بمعنى أنه فى العدم وإن كان جوهرًا فالجوهر عند القوم الأول ينقسم إلى مقام لداخل عليه مانع لإياه وهو الذى لا يجوز عليه التداخل ، وإلى غير مقاوم يتمتع عليه الانتقال وهو المكان ، والجوهر المانع يمكن أن يداخل غير الممانع وذلك هو كون الجوهر فى المكان . وأما عند القوم الثانى لحصول الجوهر فى المكان الذى هو عرض بمعنى غير العين الذى يراد به فى قولهم حصول العرض فى الجوهر بمعنى الحلول فيه .

فيه ، فلو كان حصول الجوهر محتاجا إلى ذلك المعنى لزم الدور^(١) .

(مسألة : الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حين بعد أن كان في حين آخر)

والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فعلى هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا ، وقيل هو سكون ، وهو إنما يصح إذا قلنا الحركة عين السكونات والبحث لفظي ، والاجتماع حصول الجوهرين في حين واحد بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث ، والافتراق كونها بحيث يمكن أن يتخللها ثالث : والدليل على وجود هذه المعاني الجوهر يحرك بعد أن لم يكن متحركا والتغير من أمر إلى أمر يستدعي وجود الصفة .

لا يقال : هذا منقوض بما أن البارئ تعالى كان عالما بأن العالم سيوجد ثم صار عالما بأنه موجود وكذا لم يكن رائيا للعالم لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائيا والأفوى أنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا والفاعلية يمنع أن تسكون وصفا حادثا وإلا لا تقرر إلى إحداث آخر ولزم التسلسل .

وأیضا : فالتغير يكنى في تحققه كون إحدى الحالتين ثبوتية وأنتم ادعيتم أن الحركة والسكون كليهما ثبوتيان .
لأننا نجيب عن الأول بأن التغير في الإضافات لا يوجب التغير في الذات والصفات . وعن الثاني أن الحركة والسكون نوع واحد لأن المراجع بهما إلى الحصول في الحيز إلا أن الحصول إن كان مسبقا بالحصول في حين آخر كان حركة ، وإن كان مسبقا بالحصول في نفس ذلك الحيز كان سكونا إذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون أحدهما ثبوتيا لزم أن يكون الآخر كذلك وبهذا الطريق ثبت أن حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه أمر ثبوتي^(٢) .

(١) أقول : قد مر أن جماعة من المتكلمين قالوا بأن السكون وهو عرض علة للسكائية وهي صفة ، وقد قال المصنف في التفریع على القول بالحال أن ثبوت الحال للشيء أما أن يكون معللا بوجود قائما بذلك الشيء كالعالمية المعاملة بالعالم أولا يكون : كسوادية السواد ، وههنا أراد أن يبين الاختلاف الواقع بين المتكلمين وهو أن الحصول في الحيز هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض أم لا ، فإن أبا هاشم وأصحابه ابتغوا معنى هو علة للحركة والسكون ، وأبو الحسين وبقا المتكلمين بنوا ذلك المعنى ، وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب إلى أن المعنى المذكور هو السكائية وغفلوا عن كونها معللة بالحصول ، وههنا الكلام في معنى تعليل الحصول به على ذلك : وحجة مثبتى هذا المعنى أنا لو قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم ، كما إذا قدرنا على صفات الكلام ككونه أمرا ونهيا وخبرا قدرنا على نفس الكلام ، وأیضا الخفيف والثقيل واستويان جواز التحريك وحال القادر معهما على السواء فلا بد من معنى نسبية يقدر على بعض التحريك دون بعض فهنا معاني ثقل وتكثف وهي مقدورة للفادر حتى بواسطة تتحرك ما تحرك . وضعف هذه الحجج غنى عن الشرح .

(٢) أقول : هذا الحد للحركة موجه عند المتكلمين وهو مبنى على القول بالجواهر الفرد وتتالى الحركات الأفراد غير المتجزئة .

(مسألة : زعم قدماء الأصحاب أن الاجتماع والافتراق أمران مقياران للكون المخصص للجوهر بالحيز) وهو ضعيف لأننا متى عقلنا جوهرين حاصلين في الحيزين بحيث لا يمكن أن يتخللها ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة إلى الزائد (١) .

(مسألة : اختلفوا في أن الحوى حال استقراره في الحاوي المتحرك) هل يكون متحركا ، والأقرب أنه متحرك بالعرض لا بالذات (٢) .
(مسألة : ألا كون بأسرها متضادة)

لأنها إن اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متضادة وإن اقتضت الحصول لاني حيز واحد

← وأما قوله : السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد يقتضى أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب أن يقال : هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه حتى تخرج منه الحركة وقد قال هو ذلك بعينه في آخر هذا الفصل ، والقول بأن الحصول في الحيز - حالة الحدوث وجوديا يكون متفرعا على وجود الحصول في الحيز مطلقا وقد مر الكلام فيه ، والصواب أن يقال هو السكون الأول والحصول الأول للجسم الحادث ، وقد لا يكون حركة ولا سكونا لخروجه عن حديهما ، وأما من قال هو السكون فإنما قاله لأنه يقول ألا كون في الأحياء كلها سكونات ويكون بعضها حركات باعتبار آخر ، وذلك لأنه قد روى عن أبي الحسن الأشعري أنه قال : الجوهر إذا كان في مكان فالسكون الذي فيه سكون وإذا تحرك إلى مكان آخر فأول كونه في المكان الثاني سكونه وفيه حركته إليه ، وذهب القلائد إلى أن السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين فإذا السكون الأول سكون ، وعلى هذا القول يلزم أن تكون الحركة عين السكونات ، والاجتماع ينبغي أن يجد بحيث يختص الجوهر حيزا واحدا ، والذي قاله يفهم منه أن يكون لجوهرين اجتماع واحد والصواب أن يقال هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن أن يتخلل بينهما وبين حيزه جوهر آخر ثالث ، والسكون أو الحصول في الحيز عند المتكلمين هو نوع هذه الأربعة أجناس تحته ، وقد مر أنهم يقولون للأعم نوعا وللأخص تحته جنس له .

والجواب عن تغير العلم بأن التغير في الإضافات لا يوجب تغير الذات مبنى على كون العلم لإضافة وسبب القول فيه .

(١) أقول : تعقل الجوهرين في حيزيهما إن لم يقترن بقيدين لا يتخللها ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق مغاير للمقيد وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك .

(٢) أقول : إنه ليس يتمحرك عند من يجعل المكان المسطح الباطن من الحاوي لأنه لم يفارق مكانه ومتحرك باعتبار تعيين الإشارة إليه بشيء واحد ، فلذلك قيل إنه متحرك بالعرض أنه يتبعه الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه .

فلا شك في تضادها لكنها قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون الذى يقتضى الحصول في الحيز الأول مع ما يقتضى الحصول في الحيز الثالث وما فوقه (١) .

(بيان ماهية الحياة)

وأما الأعراض التى لا يتصف بها غير الحى فأجناس منها الحياة .

اعلم أن المراد منها إن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو أمر معقول وإن كان شيئاً ثالثاً فلا بد من إعادة تصويره ثم إقامة الدلائل على ثبوته ، والجمهور زعموا بأنها صفة لأجلها يصح على الذات أن يعلم وأن يقدر ، واحتجوا بأنه لولا امتياز الحى عن الجماد بصفة وإلا لم يكن انصاف الحى بصفة أن يعلم وأن يقدر أولى من الجماد ، واحتج ابن سينا فى القانون : بأن العضو المفلوج حى فحياته إما أن تكون قوة الحس والحركة أو قوة التغذية أو نوعاً ثالثاً والأول باطل ، لأن العضو المفلوج ليس له قوة الحركة والحس ، والثانى باطل لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حياً ، ولأن القوة الغازية حاصلة للنبات ولا حياة له فثبت أن الحياة أمر ثالث .

والجواب عن الأول : معارض بأنه لولا امتياز الذات الحية بما لا يحلله صح أن يصير حياً وإلا لم يكن بأن يصير حياً أولى من غيره ، وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة أخرى وكل ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا وهنا وعى الثانى أن معنى كون العضو المفلوج حياً بقاء قوة التغذية قوله تبطل هذه القوة مع بقاء الحياة ، قلنا لا نسلم فلم لا يجوز أن يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل . قوله الغازية حاصلة فى النبات قلنا أنت تساعدنا على أن غاذية النبات والحيوان مختلفان بالنوعية والماهية والمختلفان لا يجب اشتراكهما (٢) فى الأحكام .

(١) أقول حجته على أن الكوان التى تقتضى الحصول فى حيز واحد متباعدة امتناع تحليل الأمر المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظر ، وإن كان بالذين لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثلان لأنهما متباعدان الاجتماع ، وإن قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان فى الحد ، وإن زيد فيه ويصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الكوان كذلك ، لأن الكون فى حيز لا يمكن أن يعاقبه كونه فى حيز يتخلل بينهما حيز أو أحياز ، والمفهوم عند المتكلمين الأخير من هذه الحدود وعلى ذلك التقدير لا يكون الضد إلا ضد واحد فقط .

(٢) أقول : قيل الأعراض التى لا يتصف بها غير الحى عشرة الحياة والعلم والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والإرادة والسكرامة والغبوة والنفرة ، ولم يقل أحد أن اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة هو الحياة ، بل قالوا إن الأول شرط فى حصول الحياة للحيوان المركب من الاخلاط أو من الأركان ، والثانى معلول للحياة .

وقوله فى المعارضة : وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة أخرى ، ليس بشئ لأنه يقتضى اشتراط الحياة بمخصص هو الاعتدال فى الحيوانات ، ومن أين لزم أن يكون ذلك المخصص صفة أخرى .

وقوله فى النقل عن ابن سينا : إن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حياً ، فزيادة المفلوج غير محتاج إليها لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حياً كالعضو الذابل ، وقوله : لم لا يجوز أن تكون القوة ←

(مسألة : القائلون بهذه الصفة وهى الحياة منهم من أثبت أن الموت صفة وجودية)

محتجا بقوله تعالى « خلق الموت والحياة » ومنهم من لم يقل به وزعم أنه عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا ، وأجاب عن التمسك بالآية بأن الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدور وجوديا^(١) .

(مسألة : البنية ليست شرطا لوجود الحياة خلافا للمعتزلة والفلاسفة)

أما أن العالم بمجموع الأجزاء إما أن يكون له حياة واحدة أو القائم بكل جزء حياة على حدة ، والأول يقتضى حلول العرض الواحد فى المحال الكثيرة وهو محال ، وأما الثانى فمحال ، لأن الأجزاء متماثلة ، فلوقوف جواز قيام الحياة لجزء واحد على قيام حياة أخرى لجزء آخر لسكان الأمر من الجانب الآخر كذلك ويلزم الدور وهو محال^(٢) .

ومنها الاعتقادات وهى أمور يجهدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهى إما أن تكون جازمة أو مترددة أما الجازمة فإن لم تكن مطابقة فهى الجهل وإن كانت مطابقة فإما أن لا يكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد أو عن سبب وهو إما نفس تصور طرفى الموضوع والمحمول وهو البدييات أو الإحساس وهو الضروريات أو الاستدلال وهو النظريات ، وأما الذى لا يكون جازما فإن كان التردد على السوية فهو الشك وإن كان أحدهما راجعا عن الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم .

بأنية ولكنها عاجزة عن الفعل ، غير وارد لأنه زيد بالقوة الباقية التى تصدر عنه هذا الأثر بالفعل وإلا فى العضو المففوج أيضا قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الإحساس والحركة واختلاف غاذيين النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما إنما هو بحسب مبدأهما ، فإن مبدأ أحدهما النفس النباتية ومبدأ الآخر النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما فيها يجهل أنه غذاء ، فإن الأولى تصرف فى البسائط والثانية فى المركبات واختلاف العلل والأفعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلوم والفاعل ، وقد علم أن ذلك المفهوم ليس هو الحياة بعينها وهو المطلوب .

(١) أقول : القائل بسكون الموت ثبوتيا هو أبو على الجبائى وحده ، والعبارة عن الموت بعدم الحياة عن من شأنه أن يكون حيا ليس بصحيح ، فإن الموت يدخل فى مفهومه سبق الحياة على ذلك العدم لإمكان الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميتا .

(٢) أقول : الأولى أن يقول حلول العرض الواحد فى المحال الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين وليس بمحال فى بديهة العقل ولا بالنظر اليقيني كما مر ، وأما الثانى فمحال يقال له الذى ذكرته يقتضى إحالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما ، لأنه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الآخر له لزم الدور ، ولكن إن قيل ههنا قيام الحياة بكل جزء موقوف على كون ذلك مجامعا لغيره من الأجزاء لا يلزم منه دور .

تنبيه : البنية ليست شرطا لوجود الحياة .

لما كانت مراتب القوة أو الضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك ^(١) .

(مسألة : اختلفوا في حد العلم)

وعندى أن تصوره بديهي ، لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به فيستحيل أن يكون كاشفا له ، ولأنى أعلم بالضرورة كوفى عالما بوجوده وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي فتصور العلم بديهي ^(٢) .

(مسألة : قيل العلم سلبي وهو باطل)

لأنه لو كان كذلك لكان سلب ما ينافيه والمنافي إن كان عديما كان هو عدم العلم فيكون ثبوته وإن كان وجوديا فعدمه يصدق على العلم فيكون العدم موصوفا بالعالمية هذا خلاف وقيل لأنه انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل ولأنه إن كان العلم بالحرارة والبرودة حارا باردا . لا يقال : المنطبع صورته ومثاله .

لأننا نقول : الصورة والمثال إن كان مساويا في تمام الماهية للمعلوم لزم المخدور والباطل قولهم .

نسكتة أخرى : يلزم أن يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالما .

لا يقال : حصول الماهية للشيء إيمان أن يكون إدراكا كما إذا كان الشيء عما من شأنه أن يكون مدركا .

لأننا نقول : إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذى له الحصول ، فكان الجدار من شأنه ، أن يدرك لا من شأنه أن يكون له الحصول .

احتجوا : بأننا نميز بعض المعلومات عن بعض فوجب أن يكون ثابتا ، لأن العدم الصرف لا يتميز فيه وإذا قد لا يكون المعلوم ثابتا في الخارج فهو في الذهن .

جوابه : هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا في الذهن فمن تخيل البحر فقد حضر في خياله

(١) أقول : تعريف الاعتقادات بأمر يجهدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها تعريف بما يعم جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والآلم والمرض وغيرها ، والصواب أن يقال : هى أمور يمكن أن يحكم فيها بنق وإثبات حين يختص بها وجعل الظنون والأوهام من قبيل الاعتقادات ليس مما يذهب إليه المتكلمون ، لأنهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا .

وفى قوله : أو الإحساس وهو الضروريات ، نظر فإن الاصطلاح ليس على أن الضروريات هى المحسوسات لا غير .

(٢) أقول : المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم ، وليس من المحال أن يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به .

تمام ماهية البحر وذلك باطل بالبدية^(١) وقيل إنه أمر إضافي وهو الحق بما أنه لا يمكننا معرفة كون الشيء عالماً إلا إذا وضعنا في مقابلته معلوماً والقائلون به منهم من سمى هذه الإضافة بالتعليق وأثبت أمراً آخر يقتضى هذا التعليق ومنهم من قال العلم عرض يوجب العالمية والعالمية حالة تتعلق بالمعلوم فهؤلاء أثبتوا أموراً ثلاثة ، وأما نحن فلا نقول إلا بهذا التعلق فأما للعالمية والعلم فالأدليل^(٢) .

(مسألة : اختلفوا في أن العلم الواحد هل يكون علماً بمعلومات)

وعندى أنا إن فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصح ذلك لأنه يصح أن يعقل كون الشيء عالماً بأحد المعلومات مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر ولولا التباين لما صح ذلك ، وإن فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع لأن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما بمطلق المضادة ،

(١) أقول : الحكم بأن القول بكون العلم سليماً باطل صحيح ولكن في دليله نظر لأن المنان إن كان مطلقاً لعدم كان العلم مطلق الوجود ، وإن كان معدوماً لا يكون العلم عدم العلم حتى يكون ثبوتياً إما هو عدم العدمى ، ولا يجب أن يكون عدم العدمى ثبوتياً ، فإن عدم العدمى كما في الحجر وبل فيمن نزل في عينه ماء بل في الجدار لا يكون إحصاراً .

وأيضاً يلزم من قوله « ولو كان وجوداً فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفاً بالعلم » ثبوت ما ادعى لإبطاله ، لأن وصف العدم لا يكون وجودياً ، فإذا العلم سليماً .

وأما إبطال القول بالانطباع لوجوب أن يكون العالم بالحرارة حاراً فليس بصحيح ، لأنهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة ، وفرق بين صورة الشيء وبينه فإن الإنسان ناطق وصورته ليس يناطق .

وقوله « وإن كان مساوياً في تمام الماهية إلزم المخدور ، فالصحيح أنها ليست مساوية في تمام الماهية هو نفس الماهية أو شخصها لا صورتها ، وإذا كان الماهية وصورتها اثنتين في النوع لسكانت الصورة غير الماهية ولجاز أن يكون المقتضى لكون المحل حاراً هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز .

وأيضاً في النكتة جعل العلم هو حصول الماهية ، فالذي قاله ههنا ليس بما ذهبوا إليه .

وقوله في الجواب : إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالجدار من شأنه أن يدرك إذله الحصول ليس بصحيح لأنهم قالوا الإدراك نفس الحصول لقابل مشروط بشرط مخصوص ، فإننا لو قلنا الغنى حصول مال عند من شأنه أن يحصل له مال لا يلزم منه أن يكون الحار الذي يحصل عنده مال غنياً .

قوله في الجواب الأخير « هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضراً في الذهن » مبنى أيضاً على عدم الامتياز والاثنية بين الشيء وصورته لأن الحاضر في الذهن ههنا صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجوداً لسكانت هذه الصورة مطابقة له .

(٢) أقول المعلوم الذي وضعه بإزاء العالم إن كان معدوماً فليت شعري أي شيء يكون إن لم يكن في الذهن والذي سمى هذه الإضافة بالتعلق هو أبو الحسن البصري ومن تبعه والقول بأن العلم عرض يوجب العالمية هو قول القائلين بالأحوال وبالجملة التعلق من غير متعلق به غير معقول .

وليس كلامنا في ذلك العلم بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة ، وإن كان متعلقا بهما فهو المطلوب . ثم المجزون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما ، وكل معلومين لا يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر يجب أن يعلما بعلم واحد وهذا التفصيل باطل عندي ، لأن العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت أنه متعلق بالسواد والبياض مع أنه يصح أن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل لآخر (١) .

(مسألة : المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه)

والوجهان متغايران ، فالوجه المعلوم لا إجمال فيه ، والوجه المجهول غير معلوم البتة ، لكن لما اجتماعهما في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغير العلم التفصيلي (٢) .

(مسألة : العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة)

خلافا لفيخى والدى .

(١) أقول : العلم القديم عند أهل السنة يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لانهاية لها مع أنه واحد وهذا البحث يتعلق بالعلم المحدث ، فقال أبو الحسن الباهلي أن العلم الواحد يجوز أن يتعلق بمعلومات كثيرة وحكى عن أبي الحسن الأشعري ذلك وأنكره الأستاذ أبو إسحاق وقال إنه ذكره في الإلزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومات وذهب الجبائي إلى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومات وأوجب ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي . فقال القاضي أبو بكر كل معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر في العقل يجوز أن يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح أن يعلم مع الذهول عن شيء آخر فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد ويقال للخصم إذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ويكون الاجزاء داخلا فيه وحيث قد تعلق بأمرين وأنت حكمت بامتناع ذلك وأنت استدلت على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وههنا لا يصح هذا الاستدلال وأيضا كان يجب أن يقول مع الذهول عن الآخر وأنت قلت مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وذلك لأن المطلوب ههنا التعلق بمعلومات لا بمعلوم وبالعالم أيضا ، وأيضا على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول فإن المضادة لا تعقل إلا بين شيئين بل يكون الشيئان شاملين كسكل ما يقع عليه اسم الشئية ، ولا فرق بين المضادة المطلقة والمضادة المخصوصة إلا بعدم التعيين ووجود التعيين فيما يتعلق بالمضادة بهما ، ولا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومات ، وإبطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض تتعلق بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل ، وبالأخر غير صحيح لأن كلامهم في المضادة المتعلقة بهما وتصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض ، فليس ما يصح العلم مع الجهل بالآخر هو أحد الشيئين اللذين يتعلق بهما معا .

(٢) أقول : اعترف ههنا بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغير الوجهين وهذا ما ذكرته في صدر الكتاب عند إبطال قوله التصور ليس بمكتسب ، ومطلوبه ههنا بيان تغاير الوجهين ، لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتماع فيه الوجهان والوجهين .

— ١٠٤ —

لنا أن النظر مناف للعلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل ، ولأن اعتقاد قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية العدم والحدوث (١) .

(مسألة : العلوم كلها ضرورية)

لأنها إما ضرورية ابتداء أو لازمة عنها لزوما ضروريا فإنه إن بقى احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علم ، وإذا كان كذلك كانت بأثرها ضرورية (٢) .

(تنبيه : اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبيا وبالفرع ضروريا)

وإلا فعند وقوع الشك يحصل الشك في الفرع فيصير الضروري غير ضروري هذا بخلاف (٣) .

(مسألة : اختلفوا في أن اعتقاد الضدين يتمتع اجتماعهما لنفسهما أو لأمر يرجع إلى الصارف)

والأقرب أن المنافاة ذاتية لأن الجزم بالثبوت شرطه أن لا يكون لنقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط (٤) .

(مسألة : منهم من قال المعلوم غير معلوم)

لأن كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت فما ليس ثابتا لا يكون معلوما ، فعورض بأن تخصيصه باللامعلومية يستدعي تصوره لأن ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ، ثم أجابوا عن كلام الأولين بأن المعلوم في الخارج ثابت في الذهن فقبل عليه الثابت في الذهن أخص من الثابت فيكون المعلوم هنا ثابتا وليس كلامنا فيه وإنما الكلام في العلم بغير الثابت ، ولأن الثبوت الذهني مشكل لانا إذا علمنا أن شريك الله تعالى

(١) أقول : والده يذهب إلى القول بتماثل العلوم وأنها لا تختلف باختلاف متعلقاتها ، والمصنف يقول الشرط مخالف للشروط ، وأيضا يقول الاعتقادات متضادة مشروطة بشروط مختلفة ، فإن اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم ، واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبعيدته . ولو الده أن يقول : العلم من حيث هو علم ليس يختلف في أنها تختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها .

(٢) أقول : يريد الضروري هنا اليقيني لا البديهي ولا المحسوس وحده ، فإنه قال من قبل المحسوسات هو الضروريات وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول أبي الحسن الأشعري .

(٣) أقول : إن كان المراد من الأصل التصديقات التي يتوقف عليها تصديقات فهو حق وإن كان المراد أعم من ذلك ففيه نظر ، لأن التصورات يمكن أن تكون كسبية والتصديقات المرقومة عليها ضرورية .

(٤) أقول : الجزم بالثبوت المشروط بأن لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد أعم منه ، وإلا صح أن الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد بمنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له لوجود الصارف عنه ، أما في اليقيني فإلنافاة دائمة كما ذكره .

معدوم لحضور الشريك في الذهن محال ، لأن الشريك هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في الذهن لا يكون كذلك فإن قلت الحاضر في الذهن تصور الشريك لانفس الشريك ، قلت فقد هاد الإشكال لأن البحث إنما وقع عن متعلق هذا التصور فإنه إن كان نفيًا محضًا فكيف التحيز ، وإن كان ثابتًا فثبوته إما في الذهن أو في الخارج والاسكلام فيه مأمور (١) .

(مسألة : في بيان العقل الذي هو مناط التكليف)

المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العالم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم يصح انفكاك أحدهما عن الآخر لكن محال لاستحالة أن يوجد عاقل لا يعلم شيئًا بالية أو عالم بجميع الأشياء ولا يسكون عاقلًا ، وليس هو علمًا بالمحسوسات لحصوله في البهائم والمجانين فهو إما علم بالأمور السكينة وليس ذلك من العلوم النظرية لأنها مشروطة بالعقل ، فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال ، فهو إذا عبارة عن علوم كاية بديهية وهو المطلوب .

ف قيل عليه : لم قلت إن التغير يقتضى جواز الانفكاك ، فإن الجوهر والعرض متلازمان وكذا العلة والمعلول سلمناه لكن العقل قد ينفك عن العلم كما في حق النائم أو اليقظان الذي لا يكون مستحضرًا لشيء من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، وعند هذا ظهر أن العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة صحة الحواس (٢) .

(١) أقول : المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث هو موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه من الحيثية المعلومة بالثبوت الذهني ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت ، بل ربما يسلب عنه الثبوت ، وليس بين الحكمين تناقض لأن موضوعهما ليس شيئًا واحدًا وهكذا غير الثابت المطلق الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية .

وأما قوله : شريك الله هو الذي يجب وجوده لذاته والحاضر في الذهن ليس كذلك .

فالجواب : أن مفهوم الشريك هنا يشتمل على ماثلة شيء من متغيرين وذلك يوجب الاشتراك من حيث الماثلة وامتناع الوجود من حيث متغيرته لذات الله تعالى ، والموصوف بالامتناع محكوم عليه بأسبب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنوان له في الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف ، بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث الماثلة ، ومتعلق كل وصف بينهما معلوم من جهة كونه متعلقًا وغير معلوم من غير تلك الجهة ، فينبغي أن يفهم في أمثاله هذا الفرق حتى تمحل الإشكالات التي تعددت عليها .

(٢) أقول : قال أبو الحسن الأشعري العقل علوم خاصة ، وزادت المعزلة في العلوم التي يشتمل عليها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح ، لأنهم يعدونه في البديهيات ، وقال القاضي أبو بكر هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ، وقال المحاسبي من أهل السنة هو غريزة يتوصل بها إلى المعرفة ، وما ذهب إليه المصنف هو الصواب .

ومنها القدرة والمرجع بها في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول وإن كان إلى أمر وراثتها ففيه النزاع .

احتج أصحابنا بأن حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش وليس الامتياز إلا بهذه الصفة .

فيقال لهم : متى ثبت هذا الامتياز قبل الانصاف بالفعل أو حال الانصاف . والاول باطل على قولك لأنك لا تثبت القدرة قبل الفعل ، والثاني كذلك لأن المرتعش كما لا يتمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يتمكن أيضا من تركها حال وجودها لاستحالة أن يكون الشيء معدوما موجودا في زمان واحد ، ويقال أيضا متى ثبت هذا الامتياز حال ما خالق الله تعالى الحركة أو قبلها ، والاول باطل . لأن حصول الفعل حال ما خلق الله تعالى ضروري ، والثاني باطل لأن حصولها قبل أن خلقها الله تعالى محال وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار (١) . ويقال للمعتزلة متى ثبت هذا الاختيار عند استواء الدواعي أو عند رجحان أحدهما على الآخر ، الاول باطل ، لأن عند الاستواء يمتنع للفعل وعند الامتناع لا يثبت للمسكنة ، والثاني محال ، لأن عند حصول المرجح يجب الرجحان ويمتنع المرجوح ، وعلى هذا التقدير لا يثبت المسكنة (٢) .

(مسألة : القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة)

لنا أن القدرة عرض فلا تكون باقية ، فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرا على الفعل

(١) أقول : قوله المختار لا يتمكن من الحركة حال وجود الحركة ، فيه نظر لأن المختار لا يتمكن من الحركة مع فرض وجود الحركة أما مع قطع النظر عنه فلم لا يجوز ، وهكذا القول في الاهتراض الثاني فإن الاختيار حال ما خلق الله الحركة محال بفرض وجود الحركة أما مع قطع النظر عن ذلك فممكن أوجود القدرة المتضمنة له .

(٢) أقول : الاختيار عند المعتزلة موضحة صدور الفعل أو تركه من التقادير تبعاً لداعية أو عدم داعية وهو متساوي النسبة إلى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وغير متساويهما عند اعتبار أحدهما .

ومتقدموهم جوزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجيح أحدهما على الآخر ، وأوردوا أمثلة الجائع والعطشان والهابط إذا حضرهم رغيفان متساويان وقدحان متساويان وطريقان متساويان فإنهم يختارون أحدهما من غير ترجيح ، والذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان شيء والعلم بالرجحان شيء ، ولعله يختار أحدهما لوجود الرجحان وإن لم يفتن بالرجحان .

ومتأخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بأن الطرف الراجح يكون أولى ولا ينتهي إلى حد الوجوب وهو اختيار محمود الملاي ، وأنكر بعضهم كون الأولوية كافية لمثل ما مر في خواص الممكن ، وأبو الحسين وأصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه يمتنع وذلك لا ينافي الاختيار ، فإن تفسير الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بالقياس إلى القدرة متساويين وبالقيااس إلى الداعي وعدمه إما واجب أو ممتنع ، ومن عدم التمييز بين الأمرين في هذه المسألة يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين بالإيجاب والاختيار . (١٤ - المحصل)

لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل ، والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا قدرة (١) .

احتجوا بأن الكافر حال كفره مكلف بالإيمان فلو لم يكن قادرا على الإيمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق ، ولأن الحاجة إلى القدرة لا يحل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة به إلى القدرة ، ولأنه لو وجب أن تكون القدرة مع المقدور لزم إما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى .

والجواب عن الأول : أنه وارد عليكم أيضا لأنه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه ، فإن قلت أنه في الحال مأمور لا بأن يأتي بالفعل في الحال بل بأن يأتي به في ثاني الحال ، قلت هذا مخالطة ، لأن كونه فاعلا للفعل إما أن يكون نفس صدور الفعل عنه ولما أن يكون أمرا زائدا عليه فلو كان الأول استحالة أن يصير فاعلا قبل دخول الفعل في الوجود ، ولذا كان كذلك استحالة أن يقال إنه مأمور بأن يفعل في الحال ، وإن كان الثاني كانت تلك الفاعلية أمرا حادثا فيفتقر إلى الفاعل ، والكلام في كيفية فعلها كالسكلام في الأول فيلزم التسلسل .

وعن الثاني : أنه منقوض بالعلة والمعلول أو الشرط والمشرط .

وعن الثالث : أن المؤثر في وجود أفعال الله تعالى تعلق قدرته بها زمان حدوثها ، وأما التعلقات السابقة فلا أثر لها البتة وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد لأنها غير باقية (٢) .

(١) أقول المسألة مبينة على كون القدرة عرضا ، وامتناع بقاء الأعراض والذي استدل به من فرض القدرة من عدم الفعل ووجوده ليس بدليل على ذلك لأن ذلك الامتناع إنما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل ، والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها .

(٢) أقول : السؤال الأول غير متوجه ، لأن الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق ، ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان لو كان مكلفا بالإيمان كان تكليفا بما لا يطاق .

وهكذا السؤال الثاني ، فالحاجة إلى القدرة وحدها لا لحل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود لا إليها مأخوذة مع حدوث الفعل وعدمه .

وفي السؤال الثالث : لانسبة إلى قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد مع أن قدرته تعالى إذا أخذت مع وجود الإرادة أو مع عدمها لا يبقى الاختيار وجه كما قيل في العبد .

وقوله في الجواب : هذا وارد عليكم لأن حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضا فيه نظر ، لأنه إذا أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه لامن حيث القدرة بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل ، وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ وإيراد النقص بالعلة والمعلول والشرط والمشرط ليس بنافع ، —

(مسألة : القدرة لا تصلح للضدين خلافاً للمعتزلة)

لنا أن القدرة عبارة عن الممكنة والمفهوم الممكنة من ذلك ولأن نسبة القدرة إلى الطرفين إن كانت على السوية استحال أن تصير مصدراً للأثر إلا عند مرجح فلا يكون مصدر الأثر إلا المجموع فلا يكون الذي فرضناه قدرة مصدر الأثر ، فلا يكون قدرة ، وإن لم تكن على السوية لم تكن القدرة ندرة إلا على المرجح (١) .

(مسألة : عند بعض الأصحاب النجس صفة وجودية)

وهو ضعيف لعدم الدليل والذي يقال ليس جمل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعيف ، لأننا نساعد على أن كليهما محتمل وأنه لولا الدليل لبقى ذلك الاحتمال (٢) .

ومنها الإرادة والسكرانة ، ومن الناس من زعم أن الإرادة عبارة عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة وهو باطل ، لأننا نجد من أنفسنا ميلاً مرتباً على هذا العلم فيتغيران ، والفيق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان ينفر طلبه عن شرب الداء ثم يريد (٣) .

لأن العلة أيضاً قبل وقوع المأول بمنفعة العلية وكذلك حال وقوعه وذلك الانصاف القبلى والحال لإيهام القول بأن تعلق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل أيضاً ليس بشيء لأن الفعل يجب زمان حدوثه وإن لم تكن قدرة ، ومنشأ جميع هذه الأغلاط شيء واحد وهو ما مر ذكره .

(١) أقول : المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ الممكن ، ومفهوم الممكن من هذا ومفهوم الممكن من ذاك يشتركان في مفهوم واحد ، وإنما يختلفان من حيث تعلتهما لارة بهذا وتارة بذلك ، فإن كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت صالحة للضدين ، وإن كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلا بالاشتراك اللفظي ويقع على أنواع تعدد المقادورات وهذا لم يقل به أحد .

وقوله : إن كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السوية احتاجت إلى مرجح وقبل المرجح لا يكون قدرة على الفعل ، يقتضى أن تصير القدرة مبدأ للفعل مع زائد ، وهو عين مذنب من يقول القدرة صالحة للضدين ، وإنما ذهب من ذهب إلى أن القدرة لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين ، فالقدرة التي تكون مع أحد الضدين غير التي تكون مع للضد الآخر لا سيما إنهم لا يفرقون بين القدر وبين مبدأ الفعل والترك .

(٢) أقول : إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للأعضاء ويكون حينئذ وجودياً ، والقدرة أولى بأن لا تكون وجودية ، لأن السلامة عدم الآفة إن كان العجز ما يعرض للمرئى وتتماز به حركة المرئى عن حركة المختار فالعجز وجودى ، ولعل الأصحاب ذهبوا إليه ، أما إن كانت القدرة هيئة تعرض سلامة الأعضاء يعبر عنها بالتمكن أو بما هو علة له فالعجز عدم تلك الهيئة ، فالقدرة وجودية والعجز عدمى .

(٣) أقول : القائل بهذا لا يقتصر على هذا بل يريد فيه بقوله بأن له أو لغيره عن يؤثر فيه منفعة —

(مسألة : منهم من قال لإرادة الشيء كراهة ضده وهو باطل)

لأنه قد يراد الشيء حالة الخفلة عن ضده (١) .

(مسألة : العزم عبارة عن إرادة جازمة)

حصلت بعد التردد فيه ، والمحبة عبارة عن الإرادة لكنها من الله تعالى في حق العبد لإرادة الثواب ، ومن العبد في حق الله تعالى إرادة الطاعة والرضا ، قيل لأنه الإرادة وقيل لأنه ترك الاعتراض (٢) .

(مسألة المناقاة بين إرادتي الصدين ذاتية أو للصارف)

فيه ما تقدم في باب الاعتقاد (٣) .

(مسألة : الإرادات تنتهي إلى إرادة ضرورية دفعا للتسلسل)

وذلك يوجب الاعتراف بانتماء السلك إلى قضاء الله تعالى وقدره (٤) .

يمكن وصولها إليه أو إلى ذلك الغير من غير مانع من تعب أو معارضة ثم في وجود ميل يترتب على هذا الاعتبار مغاير له نظر ، قالوا هذا المثل يحدث بمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء وقدرته تامة فيحصل له ميل إلى شيء يريد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه ، وذلك مثل الشوق إلى المحبوب عن لا يصل إليه أما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور .

(١) أقول : الصواب أن يقال لإرادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد .

(٢) أقول : التردد المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبثقة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنغرات المتخالفة ، فإن لم يوجد ترجيح لطرف حصل التحير وإن وجد حصل العزم ، والمحبة تقع باشتراك الاسم على إرادة هو مبدأ فعل وهو الذي نسبه إلى إرادة الثواب أو الطاعة وعلى تصور كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه والمنعم والوالد لولده وأما محبة الله سبحانه وتعالى عند العارفين فهو لتصور السكال المطلق فيه والرضا .

قال أبو الحسن الأشعري : إنه لإرادة لإكرام المؤمنين وشوبتهم على التأييد وهذا من الله تعالى ، وأما من العبد فهو ترك الاعتراض ، والرحمة قيل هي النعمة وقال أبو الحسن هي إرادة الإنعام، والولاية إرادة الإكرام والتوفيق، والبغض والعداوة إرادة الإهانة، والطرد والتعذيب والسخط إرادة التعذيب، والاختيار عند أبي الحسن هو الإرادة واختار له أي فعل به خيراً ، والمشية هي الإرادة ، والكرامية يفرقون بينهما .

(٣) أقول : قيل لإرادة الحركة ترجيح صدورها وإرادة السكون ترجيح صدورهما وكما أنهما متقابلان لذاتيهما كذلك إرادتهما ، وقوم آخر قالوا إرادة الحركة تصرف الفاعل عن إرادة السكون والكلام فيه مثل ما مر .

(٤) أقول : قيل استناد السلك إلى قضاء الله تعالى وقدره إما أن يكون بلا توسط في إيجاد الشيء أو يكون ←

ومنها كلام النفس ولم يقل به أحد إلا أصحابنا قالوا الأمر والنهي والخبر أمور معقولة يعبر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة أخرى فهي معان متغايرة وليس عبارة عن تخيل الحروف ، لأن تخيلها تابع لها وتختلف باختلافها وهذه الماهيات لا تختلف البتة ، وليس الأمر عبارة عن الإرادة لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ويريد ما لا يأمر به ، وظاهر أنه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة فلا بد من نوع واحد (١) .

ومنها الألم واللذة أما الألم فلا نزاع في كونه وجوديا ، ثم قال محمد بن زكريا اللذة عبارة عن الخلاص من الألم وهو باطل بما إذا وقع بصر الإنسان على صورة مليحة فإنه يلتذ بإبصارها مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصا عن ألم الشوق إليها .

وزعم ابن سينا أن اللذة: إدراك المرافق والألم إدراك المنافي ، ويقرب قول المعتزلة منه فإنهم قالوا إن المدرك إن كان متعلقا بالشهوة كالحسنة في حق المجرب كان إدراكه لذة ، وإن كان متعلقا بالنفرة كما في حق السليم كان إدراكه ألما ، ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس إلا الإدراك .

وانفقت الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب للألم في حق الحي وخالفهم ، لأن التفرق عدس فلا يكون علة للألم الوجودي ، وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج ، قال لأن حد الألم إدراك المنافي والحد ينعكس وكل إدراك المنافي ألم وهذه الحجة لفظية (٢) لأنه أخذ من العكس .

بتوسط ، والاول يقتضيه انتهاء الإرادات إلى إرادته ، والثاني لا يناقض القول بالاختيار ، فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط قدرة أو إرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله تعالى بلا توسط أو بتوسط شيء آخر ، فإذا من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله ، ولا يندفع هذا إلا بإقامة البرهان على أنه لا مؤثر إلا الله تعالى .

(١) أقول : قالوا كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلق وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات أخرى ، والدليل على إثباته أن الفاعل إذا أمر عبده بأمر وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ثم إنه يدل على ما يجده ببعض العبارات أو بضروب من الإشارات أو برقوم من الكتابة هكذا قيل : وقيل أبو هاشم أثبت كلاما في النفس سماه بالخواطر وزعم أن ذا الخاطر يسمعها ويدركها ، وقال أبو الحسن إن لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك ، وقال قوم على الاول بالحقيقة ، وعلى الثاني بالمجاز ، وقال قوم بالعكس من ذلك .

(٢) أقول : نقل عن ابن زكريا أنه قال اللذة خروج من الحال الغير الطبيعية وذلك ليكون الإدراك إنما يحصل بانفعال للحاسة يقتضيه تبدل حال وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، وقول المعتزلة يدل على أنهم يقولون إن اللذة والألم هما الإدراك نفسه ويختلفان باختلاف متعلقهما وهذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس غير الإدراك ، ومخالفة المصنف في أن تفرق الاتصال ليس بموجب للألم في الحي ، إنما كان لأنه يقول التفرق يوجب سوء المزاج الذي يقتضيه طبائع المفردات عقد تفريقها ، فالسبب الذاتي هو طبائع المفردات والتفريق يقتضي زوال الاعتدال الذي حصل من العكس والانعكاس ، فالتفريق ليس سببا بالذات

ومنها الإدراكات وهى غير العلم لأنها تبصر الشيء ثم تغيب عنه فيفقد تفرقة في الحالين مع حصول العلم فيهما ، فالأبصار غير العلم لكن الفلاسفة والسكمتي وأبو الحسين زعموا أنه عائد إلى تأثير الحدقة بصيرة المرئى والمتكلمون محتاجون إلى القدح في هذا الاحتمال لئلا يتكلمهم بيمان أنه تعالى سميع بصير^(١)

(مسألة : اختلفوا في الإبصار)

منهم من قال إنه بخروج الشعاع عن العين وهو باطل وإلا لوجب تشوش الأبصار عند هبوب الرياح ولا تمتنع أن يرى نصف السماء لا تمتنع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الأشياء أو يؤثر في جميع الأجسام المتصلة في حدقتنا^(٢) ؛ ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل وإلا لما أدركنا العظيم لا تمتنع انطباع العظيم

إلا الأمر عدى هو زوال الاعتدال والالام إنما يحصل من سوء المزاج ، هكذا فسر قوله تليذه قطب الدين المصرى لكن قوله عقيب ذلك وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك .

أما قوله : التفرق عدى فلا يكون علة للوجودى ، ففيه نظر لأن العدم لا يكون علة للوجود والعدمى ربما يكون علة لعدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك ، فإنه علة لأحد الأكوان الذى هو السكون ، وعدم السمع علة للخرس ، وعدم الغذاء فى الحيوان السميع للجوع ، وتفرق الاتصال فى المعضو الذى لا يكون فيه حس أو حرص له خدر أو يكون معه استمرارا ، ويكون التفرق طبيعيا كما يحصل فى المغتدى عند نفوذ الغذاء فى أجزائه ، لا يكون مؤملا بل الالام عندهم إحساس عضو بتفرق اتصال يحدث فيه غير طبيعى ، وكلامهم يدل على ذلك ، ولا شك فى أن الحى وهو سوء المزاج مؤلم وإن لم يكن هناك تفرق اتصال ، والمعنى الجامع هو الإحساس بالمانفى فهو إذا حد الالام ، وإذا كان التحديد صحيحا فلا يكون انعكاسه لنظريا .

(١) أقول : قالوا الإدراكات خمسة هى الحواس ، وزاد القاضى أبو بكر فيها إدراك الالام واللذة وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل إدراك علم وليس كل علم إدراكا ، وأقول بأن الإبصار مؤثر فى الحدقة خاص بمن يبصر بالآلة وليس يبعد أن يكون فى غيره على وجه آخر كما فى الإرادة فإنها فى العبد بخلاف ما نسبته لله تعالى .

(٢) أقول القائلون بالشعاع وهم الحسكاء المتقدمون لا يقولون بخروجه عن العين إلا بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وإبطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لأن شعاع الشمس والقمر والنيرات لا يشوش به وأيضا قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل الأجسام ولو كان عرضا لزم انتقال الأعراض وأيضا قالوا إن الشعاع من العين كيف يصل إلى السماء دفعة فإن الحركة محتاجة إلى الزمان وغير ذلك ، وكل ذلك لازم على سائر الأشعة وكل ما يقولون فى جوابه هناك هو الجواب ههنا وامتناع رؤية نصف السماء بشعاع الحدقة دهورى مجردة ولو قال يدل الامتناع الاستبعاد لكان أصوب وإذا جاز نور سراج صغير أن يضيء هواء بيت كبير وجدرانه ولم يستبعد ذلك فذلك أيضا ليس يستبعد واستدلوا على كون الإبصار بالشعاع باشتراطه بكون المبصر فى ضوء ولولا أن شعاع البصر والعضو من جنس واحد لما كان بعضه معيناً فى إفادة البعض وأيضا كما يقع لشعاع الأجرام النيرة انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من الأجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثله بعينه كما تبين ←

في الصغير ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على بعده ، فهذان الوجهان إنما يلزمان من قال المرئي هذه المنطبعة فقط ، وأما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الخدقة شرطا لإدراك المرئي الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك (١) .

(مسألة : الإدراك عند سلامة الحاسة وحصول المبصر وسائر الشرائط المشهورة

غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة)

لنا أنا نرى الكبير من البعيد صغيرا وماذا كان إلا لأننا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها بأثرها في كل الشرائط ، ولأننا لما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من تلك الأجزاء ؛ وليست رؤية كل جزء مشروطة برؤية الجزء الآخر وإلا وقع الدور ، فرؤية كل واحد منها غيبة عن رؤية الآخر ، واحتجوا بأنه لو لم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرتنا شمس وجبال ونحن لانراها . الجواب : أنه معارض بجميع العاديات (٢) .

(مسألة : اختلفوا في أنه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصباح)

فعدنا أنه غير واجب خلافا للفلاسفة والنظام ، لنا أنه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه

في كتاب المناظر والمرآيا وبالجملة الكلام في هذا الموضوع طويل والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضوع فليطلب من الصناعة المختصة به .

(١) أقول : إنما قال بالانطباع أرسطاطاليس وأصحابه وبينوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيرا وإبطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح لأنهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو مقداره بل قالوا بانطباع شبح منه ولعل مقدار الشبح على صغر محله يقتضي إدراك ذى الشبح على عظمه وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والأجرام التي فيه وأما رؤية القريب على قربه والبعيد على بعده يعنى الأبعاد فاعلم المنطبعة في العين يكون على هيئة يفيد إدراك الأبعاد ونحن لما تعذر علينا أن نعبّر عنه استبعدناه مع أننا نرى النقاشين ينقشون صور الأجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها أعماق تلك الأجسام وأبعاد ما بينها .

(٢) أقول : ألف ثلوث بأن إبصار الله تعالى للوجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الإبصار عند الرابطة المذكورة لامتناع أن يكون إبصاره بآلة وأن يحجبته شيء عن شيء وأما المعتزلة والفلاسفة فيقولون : إبصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبه إبصار الخلق عند عشر شرائط بعد سلامة الآلة وهي كون المبصر كشيء غير مفرط للصغر ومحاذيا الآلة أو في حكم المحاذاة زمانا والمتوسط بينهما شفاف ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم القرب المفرط والبعاد المفرط ، وأن يتمهد الإبصار ذو آلة الإبصار وأن لا يقاربه ما يوجب الغلط ، ويدهون في وجوب الإبصار العلم الضروري وأما تعليل رؤية الكبير صغيرا برؤية بعض أجزائه دون البعض فليس بشيء فإن ذلك يقوله من لا يعرف السبب فيه ومعارضة التشك في ذلك بالعاديات هو أن يقال من المحتمل أن الشمس لا تطلع غدا وأن الجبال الغائبة عنا صارت جواهر والبحار دما وأمثال ذلك مع أنا نجزم بعدمها بسبب إجراء العادة ، كذلك ههنا من المحتمل أن لا يبصر مع اجتماع الشرائط لسكننا نقطع بالإبصار ولا يلتفت إلى ذلك الاحتمان لأن العادة جارية بالإبصار .

جدار صلب لأن الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الأول الذى باعتباره كان حاملاً للحروف، ولأنه كان يجب أن لا يدرك جهات الصوت، كما أنا لا نلصق الشيء إلا حال وصوله إلينا، لا جرم لاندرك بمجرد اللمس جهة وصوله (١).

(مسألة : إدراك الشم)

قد يكون بتكيف الهواء المتصل بالخيشرم بكيفية ذى الرائحة وقد يكون لانفصال أجزاء لطيفة منها ووصولها إلى خيشومنا كما في التبخرات، وقد يكون تعلق القوة المدركة بالرائحة وهى هناك وهذا أضعف الاحتمالات، وأما إدراك الذوق فقد تقدم الكلام فيه، فهذا إشارة مختصرة إلى أقسام الأعراض (٢) وأحكام الأعراض.

(مسألة : اتفاق المتكلمين والفلاسفة على امتناع انتقال الأعراض)

لأن الانتقال عبارة عن الحصول في حين بعد الحصول في حين آخر وذلك إما يعقل في المتحيز والعمدة المشهورة أنا لو قدرنا العرض خالياً عن جميع الأوصاف اللازمة فيما أن لا يحتاج حينئذ إلى المحل أو يحتاج والأول باطل لأنه حينئذ يكون غنياً بذاته عن المحل والغنى بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إليه، لأن ما بالذات لا يزول بما بالعرض، وإن احتاج فيما أن يحتاج إلى محل مبهم وهو محال لأن مقتضى الوجود في الخارج موجود في الخارج والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج، أو إلى محل معين فيلزم استحالة مقارنته عنه وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول : لم لا يجرز أن لا يحتاج إليه قوله لأن الغنى بذاته عن المحل لا يعرض له ما يحوجه إليه . قلنا : العرض عندنا لا يصدق عليه أنه يجب أن لا يكون في المحل حتى يكون ذلك منافياً لحصوله في المحل، بل يصدق عليه أنه نظراً إلى ذاته لا يجب أن يكون في المحل، وهذا لا ينافيه الحصول في المحل بسبب منفصل.

(١) أقول : القائلون بالتعوج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذى يتمثلون به من تموج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئى فيه بل الكيفية الحاصلة في نفس جزئه بسبب القرع وانسباط تلك الكيفية في الماء الذى بلى موضع القرع، فإن الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل في عمق الماء والهواء، وأيضاً لا يقولون بامتناع وجود التعوج في جسم غير الماء والهواء بل يجرزونه في غيرهما كما يحس به في الأواني الصفرية وارتعاشها زماناً بسبب القرع وإحداثها الصوت بعد القرع زماناً طويلاً، وأيضاً إذا حدث القرع على جسم مصمت لا مسام له أصلاً فإن السامع يسمع الصوت ومن غير أن يصل من موضع القرع هواء إلى صمائه بل يتأدى التعوج من ذلك الجسم إلى الهواء الذى يجاوره ومن الهواء إلى الصمخ، وإدراك الجهات بسبب رنين يبق في الهواء يفيد الإحساس بجهة القرع، وقال أبو البركات البغدادي كأن النفس تتبع الهواء المقروع في جهة القارح حتى يحس بذلك وقياس السمع على اللس لا يجدى بطائل .

(٢) أقول : الوجهان الأولان موجودان في أشياء لانقضاء باحتباس رائحة وفي التبخيرات . والوجه الثالث بعيد فإن القوة لا تتعلق بغير محلها ولا تتنقل من محلها .

سلمنا أنه يحتاج إلى المحل لكن لم يحتاج إلى معين ، وما ذكره منقوض باحتياج الجسم المعين إلى مكان غير معين ، ولأن الواحد بالنوع معين ، فاحتياج الواحد بالشخص إلى المحل الواحد بالنوع لا يرجب تعيين المحل الواحد بالشخص (١) .

(مسألة : اتفق المنسكدون على امتناع قيام العرض بالعرض خلافاً للفلاسفة)

ومعولنا أنه لا بد من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر وحينئذ يكون السكل في حين الجوهر تبعاله وهو الأصل فالسكل قائم به ، احتجوا بأن السواد بشارك البياض في اللونية ويخالفه في السرادية والبياضية ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فاللونية صفة مغايرة للسواد قائمة به ، وهما موجودان لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم فاللونية عرض قائم بالسوادية ، وأيضاً فكون العرض حالاً في المحل ليس نفس العرض ونفس المحل ، لصحة أن يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول ، وليس أيضاً أمراً عديمياً لأنه نقيض اللاحول فهو صفة قائمة بذلك العرض ، ثم السكلام فيه كما في الأول ، فهنا أعراض لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر ، والجواب عنها بمقدمات تقدم تقريرها (٢) .

(١) أقول نفي الانتقال بمعنى الحصول في حين بعد الحصول في غيره من الاحياز عن الأعراض لا يحتاج إلى بيان ، فإن العاقل لا يمكن أن يتخيله فضلاً أن يدعيه والمطلوب هنا هو نفي الانتقال عنها بمعنى الحصول في محل بعد الحصول في محل غير ذلك المحل ، وهو لم يتعرض لذلك أصلاً وما أورده من الحجة مزيف بما ذكره .

والبرهان عليه : أن العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي إلا بما يحل فيه والشيء المحتاج في وجوده الشخصي إلى علة لا يمكن أن يحتاج إلى علة مبهم ، لأن المبهمة لا يكون من حيث هو مبهم موجوداً في الخارج وما لا يكون موجوداً في الخارج لا يفيد وجوداً في الخارج بالبدئية ، فالعرض إذا لا يتحقق وجوده إلا بما يحل بعينه يتحقق وجوده الشخصي ويبطل بتبدله ذلك الموجود ولذلك يمنع انتقاله عنه ، وأما الشيء المحتاج في صفة غير الوجود وإلى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير كالجسم المحتاج في التحيز لا في الوجود إلى حيز لا بعينه فلا يمنع أن ينتقل من حيز بعينه إلى حيز آخر يساوي الحيز الأول في معنى الحيز ، وهكذا إذا عين مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجاً إلى أحد أجزاء حيز ذلك النوع لا بعينه ، ولذلك أمكن انتقاله إلى حيز آخر ، وأيضاً الوجوب الشخصي الحاصل من سبب موجود معه يمكن أن تختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة كالمحلول المحتاج إلى الصورة لبعينه ، وذلك غير مانع فيه .

(٢) أقول : وجوب الانتهاء إلى ما يقوم بالجواهر لا يدل على امتناع قيام البعض ببعض وقام البعض الآخر بالجواهر ، والعاقل بإمكان قيام العرض بالعرض مقرر بأن الانتهاء لا يمكن أن يكون إلا إلى الجوهر ، وإنما الخلاف في المتوسط هل يمكن أو لا ، وهو لم يتعرض لذلك ، وما أورده في احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح ، لأنه أقام الصفات فيها مقام الأعراض والصفة ما لا تعقل إلا مع غيره ، والعرض ما لا يوجد إلا في غيره ، وقام بعض الصفات ببعض الأجسام لا يوجب قيام بعض الأعراض ببعض ، أما اللونية لجنس للسوادية ← (١٥ - المحصل)

(مسألة : اتفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العرض)

لأن البقاء صفة فلو بقي المرض لزم قيام العرض بالعرض ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه ، لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز أن يكون واجباً وإلا لانقلب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع ، بل يكون جائزاً أو له سبب وهو إما وجودى أو عدمى ، أما الوجود فإما الموجب كما يقال إنه يفنى لطريان الضد وهو محال ، لأن طريان الضد دلى المحل مشروط بعدم الضد الأول عنه ، فلو علم ذلك لعدم به لزم الدور ، وإما المختار كما يقال الله تعالى بعدمه وهو محال لأن المعدوم عند الإعدام إما أن يكون قد صدر عنه أمر أو لم يصدر ، فإن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودى فهذا يكون لإيجاداً لا لإعداماً ، وإن لم يصدر عنه أمر فهو محال لأن القادر لا بد له من أثر ، وأما عدمى فإنه ينتفى لانقضاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق والكلام في كيفية عدمه كالسكلام في كيفية عدم العرض فنثبت أنه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه ، لكنه قد يعدم لامتنع بقاؤه فتقبل على الأول لا نسلم أن البقاء عرض سلمناه لكن لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض ، وعلى الثانى لم لا يجوز أن يجب عدمه بعد بقائه في زمان معين ، وهذا لأن العرض عندكم كان جائز الوجود في الزمان الأول ثم انقلب بمتنعه ثم الزمان الثانى فلم لا يجوز أن يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهى إلى زمان يصير فيه يمنع الوجود بعينه وحينئذ يفنى لا لسبب سلمناه أنه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز أن ينتفى لانقضاء الشرط وهو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى فعند انقطاعها يفنى الباقي ، ولا يبقى في دفع هذا الاحتمال إلا الاستقراء الذى لا يفيد إلا الظن ، ثم احتجاجوا على جواز بقائها بأنها لو كانت سكونية الوجود في الزمان الأول وتمسكون كذلك في الزمان الثانى لاذ لو جاز أن ينقلب الممكن لذاته في زمان بمتنعه في زمان آخر لجاز أن ينقلب الممتنع في زمان واجباً في زمان آخر ، وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده بمتنعه الوجود لعينه ثم انقلب واجباً لعينه ، وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع تعالى عنه حلوا كبيراً (١) .

→ وهو جزء من مفهوم السوادية لأن السواد لون يقيضه البصر واللون أحق بأن يكون صفة ، والجنس لا يكون عرضاً قائماً بالنوع ولا الجزء بالكل ، وأيضاً كون العرض حالاً في محله إضافة لا وجود لها إلا في العقل كما مر ولا يقاسم بل تقف عند وقوف العقل عن الاعتبار وكون الحسول نقيضاً للحلول لا يقتضى وجود الحلول كما بيناه مراراً وحواجة الجواب على ما مر غير مفيد ههنا ، والقائلون به يقولون كل عرض يحل في محل فإنه يفيد صفة لمحله ، والسرعة تجعل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها فهو عرض للحركة لا للجسم ، والوحدة إن كانت عرضة فوحدة العرض تحمل فيه والنقطة فصل للخط لا للجسم .

(١) أقول : أبو الحسين البصرى يذهب إلى أن العلم ببقاء الأعراض كالسواد والبياض ضرورى .

وقوله : بأن طرو الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأول دعوى مجردة لا يقبلها القائل بأن الضد ينتفى عنه طريان ضده ، بل يقول عدم الضد الأول معلل بطريان الضد على محله وترجيح أحد القولين على الآخر يحتاج إلى دليل .

وقوله : المعدوم إن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودى أيضاً غير مسلم عنده ، فإنه يقول تأثيره أمر متجدد وذلك الأمر ليس لإيجاد معدوم بل هو لإعدام موجود ، مالدليل على أن الأول يمكن وحده دون ←

(مسألة : اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل في محلين إلا أبا هاشم)

فإنه قال : التأليف عرض واحد حال في محلين ووافقنا على أنه يستحيل قيامه بأكثر من محلين ، وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا أن الإضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب . لنا لو جاز في العقل أن يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك لجاز أن يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك فيكون الجسم الواحد حاصلًا في مكانين ، ولأنه وافق على امتناع الحلول في الثلاثة فطالبه بالفرق وإحالة صعوبة التفكير على التفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال ^(١) .

أما الأجسام فالنظر في قوماتها وعوارضها .

أما المقومات ففيها مسائل

(مسألة : لاشك في تركيب الأجسام المركبة عن الأجزاء أما البسيط المحسوس فلا شك أنه قابل للانقسام)

← الثاني ، بل الممكن إذا حصل مع ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف وجودًا كان أو عدمًا ، إلا لما كان الطرفان متساويين في النسبة إلى ماهيته .

وقوله : شرط الجوهر محتاج إلى انحصار الشرائط فيه فإن الجوهر قابل للعرض فقط وربما يحتاج فاعله إلى وجود شرط آخر ، فإن الشمس فاعلة لإضاءة وجه الأرض ، وشرطه المحاذاة فإنها إن زالت صار وجه الأرض غير مضيء وإن كان القابل والفاعل موجودين ، وبقي الكلام ظاهر .

(١) أقول : يفهم من كون العرض الواحد حالًا في محلين معنيين أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الآخر ، والثاني أن العرض الواحد حال في مجمرع شيئين صارًا باجتماعهما محلًا واحدًا له . والاول باطل بما قاله ، فإنه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك القيل يمنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسًا على امتناع الجسمين في مكان واحد ، لكن اجتماع الأعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحياة بما لا يدفعه أحد ، والدليل على بطلانه أن العرض محتاج في وجوده إلى المحل الذي هو فيه ولو أمكن حله في محلين ثبت استغناء كل واحد منهما عن الآخر فيكون محتاجًا إلى كل واحد منهما ومستغنيا عنه معًا وهو باطل . والثاني لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل ينقسم إلى أجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة ، والتثنية بمجموع الأضلاع المثلثة المحيطة بسطح ، والحياة بنية متجزئة إلى أعضاء .

وأبو هاشم إنما قال بقيام تأليف واحد بجهورين لأن عدم انفكاك المؤلف عنهما دون المتجاورين محتاج إلى علة ، ولو قام بكل واحد منهما ذلك لليلة يتعذر انفكاكهما ، ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين ، لأن التأليف لو قام مثلًا بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد منها من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود .

وقال بعد إبطال قيام العرض الواحد بمحلين في جواب أبي هاشم : إن إحالة صعوبة التفكير على الفاعل المختار بأن يلحق أحدهما بالآخر أولى من التزام جواز حلول العرض في محلين .

فالانقسام الممكن إما أن يكون حاصلًا بالفعل أو لا يكون كذلك ، فعلى التقديرين فإما أن يكون متناهياً أو غير متناه فخرج من هذا التقسيم أقسام أربعة .

أحدها : أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلاً وهو قول جمهور المتكلمين .
وثانيها : أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل وهو قول النظام .

وثالثها : أنه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مردود .

ورابعها : أنه غير مركب لكنه لا ينتهي في الصغر إلى حد إلا وهو بعد ذلك يكون قابلاً للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة (١) .

لنا وجوه .

الاول : أن النقطة بالاتفاق أمر وجودي ، ولأن الخط يماس بها خطاً آخر ومابه يناس الشيء غيره لا يكون عدماً محضاً ، وهي غير منقسمة بالاتفاق ولأنها طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحد نصفين فلا يكون الطرف طرفاً ، ولأن موضع الملاقات من الكرة الحقيقية المماس للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم وإلا لكان المنطبق منها على المستوى مستويًا فكانت الكرة مضاعفة ، ثم هذه النقطة إن كانت متحركة ثبت الجوهر الفرد وإن كانت عرضاً فحملها إن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلها وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوب (٢) .

الثاني : أن الحركة لها وجود في الحاضر وإلا لم تكن ماضية ولا مستقبلية ، لأن الماضي هو الذي كان موجوداً

(١) أقول : إطلاق اسم المقوم على الأجزاء مخالف للعرف فإن المقوم يقال للمحمول الذاتي والجزء لا يحمل على كله والذي يصير الشيء المبهم بسببه محصلاً بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون «كل» ، القول المردود هو الذي نسبته في سائر كتبه إلى محمد الشهرستاني ، فإنه قال بذلك في كتابه الموسوم بالمناهج والبيانات .

(٢) أقول : قوله إن النقطة بالاتفاق أمر وجودي ، ثم قوله وهي غير منقسمة بالاتفاق منافي لقوله نهاية الشيء عدمه فلا يكون وجودياً ، والنقطة عند من يقول بها نهاية الخط فإذا هذا اتفاق من غير تراخي الخصمين ، ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين به لكان أصوب .

قوله : وإن كانت عرضاً فحملها إن كان منقسماً لزم انقسامها بانقسام محلها أيضاً غير مسلم عند مخالفيه فإنهم يقسمون الأعراس إلى السارية في محالها وإلى غير السارية ، ويعدون النقطة في غير السارية ويقولون إن غير السارية لا يجب انقسامها بانقسام محالها وملافاً للكرة الحقيقية للسطح الجعلي المستوي يكون عندهم بنقطة هي طرف قطر تمر بمركز الكرة بموضع التماس ، وإلا فإذا ماست الكرة سطحاً آخر مستويًا لطرف الآخر من ذلك القطر ومرت دائرة عظيمة بقطر التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين إلى أربع قسماً متساوية للسطح واثنتان غير متساويتين ، ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال ، وكون التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على ما مر .

في زمان حاضر ، والمستقبل هو الذي يتوقع ضروره كذلك وما يمنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا ، ثم ذلك الحاضر عن منقسم ولا السكان بعض أجزاءه قبل البعض ، فمعد حضور أحد النصفين لا يكون النصف الآخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا هذا خلف فإذا الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم وعند قيامه يحصل جزء آخر غير منقسم ، فالحركة مركبة من أمور كل واحد منها قابل للقسمة ، ثم نقول القدر المقطوع من المسافة لكل واحد من تلك الأجزاء التي لا تنجزى إن كان منقسما كانت الحركة إلى نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة هذا خلف ، وإن لم يكن منقسما فهو الجوهر (١) .

الفرد الثالث : لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لا تمتنع الوصول من أوله إلى آخره بالحركة إلا بعد الوصول إلى نصفه ولا تمتنع الوصول إلى نهفه إلا بعد الوصول إلى ربه ، فإذا كانت المفاصل غير متناهية وجب أن لا يصل المتحرك إلى آخر المسافة إلا في زمان غير متناه وفساد اللازم فساد المألوم .

لا يقال : هذا إنما يلزم على من يقول الأجزاء التي لانهاية لها حاصلة بالفعل ، ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا واحد قابل لانقسامات غير متناهية .

لأننا نقول القول بوحدة ما يقبل القسمة باطل لوجوه .

أحدها : أن وحدته إن كانت نفس الذات أو من لوازمها امتنعت إزالتها إلا عند عدم الذات وإن كان من العوارض الزائلة فهو محال ، لأن اللفظ بما يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام ، فإن قامت بها وحدة أخرى لزم التسلسل وإن لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالوصف بها كذلك ، فالجسم منقسم بالفعل .

وثانيهما : أنا إذا جعلنا الماء الواحد مائتين فالماءان الحاصلان إن قلنا إنهما كانا موجودين قبل ذلك فن المعلوم بالضرورة أن أحدهما ما كان ههنا المذاق فكان مغايرا له فالجزءان كانا موجودين بالفعل وإن قلنا إنهما ما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك إحداثا لهذين المائتين وإعداما للماء الأول وهو باطل بالبدية .

وثالثها : أن كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الجزء الآخر ، لأن مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا ينصف بها إلا مورد القسمة وكذا مقطع الثلث والرابع ، وإذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعندهم أن الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل لزم

(١) أقول : خلفه يقول الحركة لا وجود لها إلا في الماضي أو في المستقبل ، وأما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة لأن كل حركة في زمان ، وكذلك سائر الفصول المشتركة للتقديران جزء ليست بأجزاء لها إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير التي هي فصولها السكائن للقسمة إلى قسمين إلى ثلاثة أقسام قسمة إلى خمسة أقسام هذا خلف ، فإذا الحاضر ليس بحركة ، وهو أدهى أنه هو الحركة وبني عليه بياحه ، والمخالف لا يسلم أن الماضي من الحركة كان موجودا إلى أن صار حاضرا إنما يقول هو الذي كان بعضه بالقياس إلى آن الحال مستقبلا وقبل بعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك فإن الحركة إنما تقع في زمان وليس شيء من الزمان يحاطر لأنه غير قادر الذات ،

حصول الانقسامات بأسرها بالفعل^(١) .

احتجوا بوجوه أحدها : أن كل متحيز يفرض فإن الوجه الذى منه يلاقى ماعلى يمينه غير الذى منه يلاقى ماعلى يساره فيكون منقسما .

وثانيها : أنا إذا ركبتنا سطحاً فوق آخر لا يتجزى ثم نظرنا رأينا أحد وجهيه دون الثانى والوجه المرى غير الذى ليس بمرئى فيكون منقسما .

وثالثها : أنا لوركبنا خطاً من ستة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءاً وتحت طرفه الايسر جزءاً ثم تحركنا إلى أن يصل كل واحد منهما إلى آخر المسافة فلا بد أن يمر كل واحد منهما بالآخر ولا يمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا وموضع التحاذي متصل الثالث والرابع ، وإذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماس لـ شكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما فيلزم التجزئة . الجواب أن ما ذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء وذلك لا يوجب القسمة في الذات ، فإن مركز الدائرة يحاذى جملة أجزاء الدائرة مع أن المركز نقطة غير منقسمة^(٢) .

(مسألة : زعم ابن سينا أن الجسم مركب من الهيولى والصورة)

ومعناه أن التحيز صفة حالة في شئ ، فالتحيز هو الصورة ومحله الهيولى ، واحتج عليه بناء على نفى الجوهر الفرد بأن الجسم في نفسه واحد وهو قابل للانفصال ، والقابل للشيء موجود مع الهيولى لانهالة والاتصال لا يبق مع الانفصال فالقابل للانفصال شئ مغاير للاتصال .

(١) أقول : كما أن المسافة تنقسم إلى أجزاء لا إلى حد يقف عندها كذلك زمان الحركة ، والمفاصل غير متناهية إلا بالعرض كذلك الزمان الذى تقطع فيه تلك المسافة يكون في العرض قابلاً للأجزاء كأجزاء المسافة بعينها فإن كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها . قوله في إبطال وحدة ما يقبل القسمة أن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام باطل لما مر وقيام الوحدة بالوحدة يمكن في العقل وفي الوجه الثانى ادعاء الضرورة بأن أحد المائتين الموجودين قبل القسمة ليس هو غير الثانى مشتمل على دهن في القسمة مع فرضها ولذلك لزم المحال ولا يلزم من كونهما غير موجودين قبل القسمة عدم شئ بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شئ غير الاتصال وذلك محسوس فضلاً عن أن يكون باطلاً بالبديهة . وفي الوجه الثالث أن الأجزاء المفروضة تستلجم الخواص ليس بشئ لأن تغاير الخواص اللازمة من الغرض لا يقتضى الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الغرض .

(٢) أقول : إنما حكم فيما مضى بنفي السطوح والنقطة وأجاب ههنا بما هو مبني على ثبوتها وعلى تغاير الجهات ولقائل أن يقول الجهات المتغايرة إن كانت عدمية فلا تميز بينها على قولك وإن كانت وجودية وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان في الأول وإن كانت أعراضاً وكانت حالة في غير تلك الجواهر لم تكن مقتضية لتغاير التماس فيها وإن كانت حالة فيها أوجب تغايرها انقسام الجواهر لتمييزها وكون المركز محاذياً لجملة أجزاء الدائرة لا يفيد في هذا الموضع لكون ما يتعلق به تلك المحاذيات المنكسرة واحداً وكون ما يتعلق به التماسات غير واحد فإن تماس ما يماسه من جهة لا تقع على موضع تماس ما يماسه من جهة أخرى ولذلك يلزم التغاير ههنا ولم يلزم في المركز .

جوابه : لم لا يجوز أن يقال الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة فالجسم إذا انفصل بعد اتصاله كان معناه أنه صار متعددا بعد أن كان واحدة ، فالطائر والرائل هو الوحدة والتعدد ، وهما عرضان والمورد هو الجسم ^(١) .

(مسألة : زعم ضرار والنجار أن ماهية الجسم مركبة

من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة)

وهو باطل لأن المتحيزات متساوية في ماهية التحيز ومتباينة بألوانها وروائحها وطعومها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فالتحيز ماهية مغايرة لهذه الصفات ^(١) .

النظر الثاني في العوارض

(مسألة : اختلف أهل العالم في حدوث الأجسام)

والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة .

فإنه إما أن يكون محدث الذات والصفات .

أو قديم الذات والصفات .

أو قديم الذات محدث الصفات .

أو بالعكس .

أما الأول : فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى والمجوس .

(١) أقول القول بأن الجسم مركب من الهوى والصورة ليس بما ابتدعه ابن سينا ولا بما اختص به بل قال به جميع الفلاسفة والتحيز لا يقول به إلا بعض المتكلمين وموضع المساهية بشرط الوجود وليس له إلى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والتعدد لكان القابل لهما ليس يتمصل ولا يتم فصل ولا بواحد ولا يتمدد ، وكل ما هو جسم فإما متصل أو منفصل وإما واحد أو متعدد فإذا لا شيء مما هو قابل لهما بجسم ، فقد سموا القابل بالهوى ، والاتصال والوحدة هو الصورة ، هذا على تقدير نفي الجوهر الفرد أما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ويعرض له التأليف فيصير جسما .

(٢) أقول : هذا مذهب غير معقول إن كان المراد بهذه الأجزاء التي يتركب منها الجسم أعضاها أما إن كان المراد أنها جواهر مختلفة يلبس منها الجسم فتساوى الأجسام في التحيز ، وتباينها في هذه الأجزاء لا يدل على أنها ليست بأجزاء للجسم ، لأن التحيز صفة للجسم ، وقد قال المصنف في مسألة تماثل الأجسام أن الحصول في التحيز حكم من أحكام الجسم ، والأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم ، فإذا الاشتراك والتباين في الأجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم مؤلفا من تلك الأجزاء .

وأما الثاني : فهو قول أرسطاطاليس وثاوفرسطس وثالومسيديوس وبرقلس ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا، وعدمهم أن السموات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة لإلا الحركات والأوضاع ، فإن كل واحد منها حادث ومسبوق بآخر لا إلى أول وأما العناصر والهيولى فهي قديمة بشخصها والجسمية قديمة بنوعها وسائر الصور قديمة بجنسها أى كانت قبل كل صورة صورة أخرى لا إلى بداية.

وأما الثالث : فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان كثاليس وانكسافورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمناوية والديصانية والمرقونية والمساهانية ، ثم هؤلاء فريقان .

الفرقة الأولى : الذين زعموا أن تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس أنه الماء لأنه قابل لكل الصور وزعم لأنه إذا انجمد صار أرضا وإذا لطف صار هواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان تكونت السموات ، ويقال إنه أخذه من التوراة لأنه جاء في السفر الأول منها أن الله تعالى خلق جوهرها فنظر إليه بنظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كاللدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخاق منه الأرض ثم أرساها بالجبال ، وزعم انكسيديوس أنه الهواء وكون النار من لطافته والماء والأرض من كثافته ، وزعم أبريلاطس أنه النار وكون الأشياء عنها بالكثافة ، وآخرون قالوا إنه الأرض وكون الأشياء عنه باللطيف ، وآخرون أنه البخار وكون الهواء والماء عنه باللطيف والماء والأرض بالكثيف ، وعن انكسافورس أنه الخليط الذى لا نهاية له وهو أجسام غير متناهية ومنه من كل نوع أجزاء صغيرة متلاقية : أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شيء كثير صار بحيث يحس ويرى ظن أنه حدث ، وهذا القائل بنى على هذا المذهب إنكار المزاج والاستحالة ، وقال بالهكون والظهور ، وزعم بعض هؤلاء أن ذلك الخليط كان ساكنا في الأزل ثم إن الله تعالى حركه فكون منه هذا العالم، فزعم ديمقراطيس أن أصل العالم أجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للقسم الوهمية دون القسم الانفكاكية متحركة لذاتها حركات دائمة ، ثم اتفق في تلك الأجزاء أن تصادفت على وجه خاص فحصل من تصادفها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ، ثم حدثت الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات ، وزعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور والمظلمة (١) .

(١) أقول : صاحب الملل والنحل نقل عن ثاليس الملطى أنه قال المبدأ الأول أبدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فأنبثت من كل صورة موجود في العالم على المثال الذى في العنصر الأول ، ففعل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر ، ومامن موجود في العالم العقلى والعالم الحسى إلا وفي ذات العنصر صورة ومثال منه قال : ويتصور العامة أن الصور والمعلومات في ذات المبدأ الأول لا بل هي في مبدعه وهو تعالى بوحديته أن يوصف بما يوصف به مبدعه ، ثم قال ومن العجب أنه نقل عنه أن المبدع الأول هو الماء، منه أبدع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما ، فذكر أن من جوده تكوين الأرض ومن انحلاله تكوين الهواء ، ومن صفوة الهواء تكونت النار ، ومن اللدخان والأبخرة تكونت السماء فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالهقوق الحاصل ، وفي الأخير قال وفي التوراة في السفر الأول جوهر خلقه الله ثم نظر إليه إلى آخره ، قال وكان ثاليس الملطى إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية ، قال والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش وكان عرشه على الماء ، وأما انكسياس الملطى نقل عن مذهبه في التوحيد وخلق الأشياء ثم

الفرقة الثانية : الذين قالوا : أسل العالم ليس بمجسم وهم فريقان الفرقة الأولى الجرمانية وهم الذين ثبتوا القدماء الخمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والنور والحركة ، فقالوا الباري تعالى باب العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض هذه العقل كفيض النور عن القرص ، وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة ، وأما النفس فإنه يفيض منها الحياة فيفيض النور عن القرص لكنها جامدة لا تعلم إلا شيئاً ما لم تمارسها . وكان الباري تعالى عالماً بأن النفس تنيل إلى النعلاق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الحسية وتسكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها ، فلما كان من شأن الباري تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضرورياً من الزاكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكل والذي بقي فيها من الفساد ذلك لأنه لا يمكن إزالته ، ثم إنه تعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً وصار ذلك سبباً لتذكرها عالماً وسبباً لعلها بأنها مادام في عالم الهيولى لا تنفك عن الآلام وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم وخرجت عليه بعد المفارقة وبقيت هناك إلى أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة ، قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهة الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث .

فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثاً فلم أحدثه تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك لا بعده ، وإن كان خالق العالم حكيماً فلم يملأ الدنيا من الآفات .

وأصحاب الحدوث قالوا : لو كان العالم قديماً لسكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعاً لما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالم وتبين الفريقان في ذلك .

وأما على هذا الطريق فالإشكالات زائلة لأننا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بحدوث العالم فإذا قيل ولم يحدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا لأن النفس لما تعلق بالهيولى في ذلك الوقت وعلم الباري تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد إلا أنه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكل بحسب الإمكان ، وأما الشرور الباقية فإنما بقيت لأنه لا يمكن تحديد هذا التركيب عنها .

قال في الآخر ونقل عنه أيضاً أن أوائل الأوائل من المبدعات هو الهواء ، وذكر ما ذكره المصنف ، وفي الأخير قال وهو أيضاً من مشكاة النبوة قال وحكى فلوطرطيس أن أبرقايطس زعم أن الأشياء إنما انتظمت بالبحث وجوهر البحث هو نظر عقلي منه في الجوهر السكلي وأما اسكساغورس فقد نقل عنه أن مبدأ الموجودات متشابهة الأجزاء وهي أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا يناها العقل ، وهو أول من قال بالكرون والظهور ولم ينقل القول بالخليط عنه ، واسادفلس بعده أيضاً قال بالكرون والظهور مع قوله بالعناصر الأربعة فهذا ما أورده صاحب الملل والنحل ، ويدل على أن في بعض هذه النقول شكاً وإسناده إلى التوراة فيه نظر ، وقال المصنف في بعض مصنفاته أن ديمقراطيس قال : إن البسائط التي ينفذ منها الأجسام كرية الشكل ، والشيخ ذكر في الشفاء في الفن الثالث من الطبيعيات أنهم قالوا إنما غير متخالفة إلا بالشكل وإن جوهرها جوهر واحد بالطبع ، وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة ، وذكر أن بعضهم جعل أشكال الجسمات الخمسة المذكورة في جسمات إقليدس هي أشكال الفلك والعناصر ، وبالجملة نقل عنهم اختلافات لأفائدة في ذكرها .

بشيء هنا سؤالان .

أحدهما أن يقال : لم تعلق النفس بالهوى بعد أن كانت غير متعلقة بها فإن حدث ذلك التعلق لاعتبار سبب لجزء حدوث العالم بأكليته ، لا هو سبب .

والثاني : أن يقال فهلا منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهوى .

أجابوا عن الأول : بأن هذا السؤال غير مقبول في المتكلمين ، لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجع أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فهلا جوزوا ذلك في النفس ؟ وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لأنهم جوزوا في السابق أن يكون علة للآخر ، فهلا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متعددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاسحق حتى انتهت إلى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق ؟

وأجابوا عن السؤال الثاني : بأن الباري تعالى علم بأن الأصلح للنفس أن تتصور عالمها بمضاد هذا التعلق حتى لا ينالها بنفسها تتمتع من تلك المخالطة ، وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهوى تكسب من الفضائل العقلية ما لم يمكن موجوداً لها فلم يذنب الفرضين لم يمنع الباري النفس من التعلق بالهوى (١) .

الفرقة الثانية هم أصحاب فيثاغورث : وهم الذين قالوا بالمبادئ هي الأعداد المتولدة في الوحدات ، قالوا لأن قوام المركبات بالبساطة وهي أمور كل واحد منها في نفسه واحد ، ثم تلك الأمور إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أو لا تكون ، فإن كان الأول كانت مركبة ، لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مبادئها وإن كان الثاني كانت مجرد وحدات ، وهي لابد وأن تكون مستقلة بأنفسها وإلا لكانت مضمرة إلى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها ، وكلامنا في المبادئ المطلقة هذا خلف ، فإذا الوحدات أمور قائمة بأنفسها ، فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة ، فإن اجتمعت نقطتان حصل الخط ، فإن اجتمع الخطان حصل السطح ، فإن اجتمع السطحان حصل الجسم ، فظهر أن مبادئ الأجسام الوحدات (٢) .

وأما القسم الرابع : وهو أن يقال العالم قديم الصفات محدث الذات فذلك بما لا يقوله عاقل ، وأما جالينوس فقد كان متوقفاً في الشكل .

(١) أقول قد مر أن الجرمانيين يقولون بالقدماء الخمسة ، وقال صاحب الملل والنحل إن المنقول عن عاديون الذي يقال إنه شيخ بن آدم أنه قال القدماء الأول خمسة : الباري تعالى والنفس والهوى والزمان والخلاء ، وبعدما وجه المركبات ، وبعض هذه الأسئلة والاجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين ، وإنما أورد هذا المذهب في القسم الثاني أعني قول الذين قالوا أصل الأجسام ليس بجسم لقولهم الهوى قديمة ، وذكر فيه قولهم بأعم من ذلك ، وهو أن أصل العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة .

(٢) أقول : نقل منه أن الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غير مستفادة بالغير وهي التي لا يقابلها كثرة وهو المبدأ الأول ، وإلى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ الكثرة وقعت داخلية فيها بل يقابلها الكثرة ، ثم تتألف منها الأعداد وهي مبادئ الموجودات ، وإنما اختلفت الموجودات في طبائعها لاختلاف الأعداد بخواصها ، وفي شرح ما ذكره طول ليس فائدة فيه زائدة .

لنا أن الأجسام لو كانت أزلية لسكانت في الأزل إما متحركة أو ساكنة والقسمان باطلان فالقول بأزليتها باطل .

بيان الحصر : أن الجسم إن كان مستقراً في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن وإن لم يستقر كذلك كان متحركاً ، وإنما قلنا لأنه لا يجوز أن يسكن متحركاً لوجهين .

الأول : أن ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير ، والأزلية ماهيتها تقتضي اللاحقية بالغير والجمع بينهما متناقض .

والثاني : وهو أن كل واحد من الحركات محدث فهو مفتقر إلى موجد وكل ما كان كل واحد منه مفتقراً إلى الموجد فلا يمكن للحركات موجد مختار فكل ما كان فاعلاً مختار فلا بد له من أول ، فليس للحركات أول وهو المطلوب .

وإنما قلنا إنها لا يجوز أن تكون ساكنة لوجهين .

الأول : أنها لو كانت ساكنة لكان إما أن يصح : ليها الحركة أولاً يصح والأول محال ، لأن صحة الحركة عليها ، متوقف على صحة وجود الحركة في نفسها ، وقد دللنا أن وجود الحركة الأزلية محال ، فثبت أن لا تصح الحركة عليها ، فذلك الإمتناع إن كان لازماً للماهية وجب أن لا تزول البتة فوجب أن لا تصح الحركة على الأجسام فيما لا يزال هذا خلف ، وإن لم يكن من أوازم الماهية أمكن زوالها ويسكن الحركة عليه جائزة وقد أبطلناه .

الثاني : أن السكون أمر ثبوتي على ما دللنا عليه فنقول لو كان ذلك السكون قديماً لا يمنع زواله لكنه يزول فليس بقديم ، بيان الملازمة أن القديم إن كان واجباً لذاته لا يمنع عدمه وإن لم يكن واجباً لذاته افتقر إلى مؤثر فلا بد من الانتهاء إلى الراجب لذاته قطعاً للسلسل على ماسياً في فذلك الواجب إما أن يكون مختاراً أو موجباً ، لا يجوز أن يكون مختاراً لأن فعل المختار محال لا استحالة إيجاد الموجد والنايم ليس بمحدث فتعين أن يكون موجباً ، فإن لم يترد فثبته فبقي على شرط لازم من وجوب ذلك المؤثر رجوب الأثر ، وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان ممكناً عد التقسيم في الحاجة ، وإن كان واجباً لازم في وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم ، ولما أنه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات والنصريات ولا جسم إلا هذين عند الخصم ، ومن أراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان تمامل الأجسام ، ولما ثبت فساد كون الجسم متحركاً أو ساكناً في الأزل صار الجسم مستحيل أن يكون أزلياً .

قيل الدعوى متناقضة الوجهين

الأول : أن إمكان وجود العالم ليس الأول وإلا فقد كان قبل ذلك محالاً لذاته ثم انقلب ممكناً لكن ذلك باطل ؛ لأن الإمكان الممكن ضروري فيكون العالم ، مثل ذلك الوقت بمنع الانعكاس بالوجود لذاته بالإمكان ثم صار واجب الاتصاف به لذاته ، وإذا جوزتم ذلك فجوزوا أنه كان بمنع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته ، ويلزمكم نفى الصانع وهذا محال ، ولأنه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكناً لذاته جاز ذلك في شريك الإله والجمع بين الصدين وهو يرفع الأمان عن القضايا العقلية ، وإذا ثبت أنه لا أول لإمكان وجود العالم كان القول بأنه ممنوع الوجود في الأزل منافياً له فكان باطلاً .

والثاني : أنكم إيماناً تفسرتموا المحدث بأنه الذي يسكن مسبقاً بعدم نفسه أو بأنه الذي يكون بوجود

الله تعالى أو بتفسير ثالث ، فإن كان الأول فلما أن تريدوا به أن العدم سابق عليه بالعلية أو بالشرف أو بالمسكان والكل باطل بالاتفاق ، أو تريدوا بأن العدم سابق عليه بالطبع لأن المسكن المستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات أسبق ما بالغير أو تريدوا به السبق بالزمان فهذا يوجب قدم الزمان ، لأنه إذا لم يكن المفهوم ذلك السبق أول وكان ذلك المفهوم مقتضى تحقق الزمان ازم أن لا يكون للزمان أول ، ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ماهو معلوم فالقول على هذا الوجه يوجب قدم الزمان ، وأما إن فسرتم الحدوث بكونه مسبوقا بوجود الله تعالى فإن أردتم السبق بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فالكل مسلم والسبق بالمسكان باطل بالاتفاق ، وأما بالزمان فإنه يوجب قدم الزمان على ما تقدم ، وإن أردتم بالحدوث معنى ثالثا فليذكروه لتسكلم عليه .

نزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم أن الجسم لو كان قديما لسكان إما أن يكون متحركا أو ساكنا ، بيانه أن الحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد وهذان القسمان فرع الحصول في المكان ، وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه بكونه متحركا ولا بكونه ساكنا ، تحقيقه أنه لو كان للعالم مكان لسكان مكانه إما أن يكون مبدوما أو موجددا والأول محال لأن حصول الموجود في المعدم محال ، وإن كان موجودا إما أن يكون مشار إليه بالحس أو لا يكون ، فإن كان مشار إليه كان إما متحيزا أو حالا فيه ، فلو كان متحيزا أو حالا فيه لسكان مكان الجسم جسما وكل جسم تصح عليه الحركة فإذا تصح الحركة في مكان المتحرك فلذلك المسكان مكان آخر فيفضى إلى وجود أجسام لا نهاية لها وهو محال وبقتدير تسليمه ، فالمفهوم حاصل لأنها كلها أجسام وهي قابلة للحركة ، وكل ما يتحرك فإنما يتحرك من مكان إلى مكان ، فإذا لكل الأجسام مكان وذلك المسكان لا يكون جسما لأن الخارج عن كل الأجسام لا يكون جسما وإن لم يكن مشار إليه استحاج أن يكون مكانا للجسم ، لأن مكان الجسم هو الذي يصح أن يتحرك منه وإليه وذلك لا محالة مشار إليه .

سلمنا الحصر ، لكن لم لا يجوز أن يقال إنها كانت متحركة .

قوله : الحركة تقتضى المسبوقية بالغير والأولية وتنافيا .

قلنا الأولية تنافي وجود حركة معينة لكن لم قلت إنها تنافي في وجود حركة قبل حركة الثاني في أول أما الوجه الثاني وهو أن المجمع فعل فاعل مختار وله أول قلت لا نسلم لأنه قبل فاعل مختار .

بيانه أن الموجب قد يتخلف عنه الأثر إما لفوات شرط أو لحصول مانع فلم لا يجوز أن يقال المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات إلا أن كل حادث متقدم فتقدمه شرط لأن يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعده بواسطة .

سلمنا أنه فعل المختار لكن لا نسلم أن فعل المختار يحدث ، وذلك لأن وجود الحادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكن أبدا وإلا فقد كان متمتعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك محال وإذا كان كل واحد منهما ممكنا أولا كان تأثير القادر في وجود الأثر جائز أزلا ، سلمنا أن الأجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة .

قوله امتناع الحركة إما أن يكون لازماً للماهية أو لا يكون قلنا الامتناع عدم فلا يعمل، سلمنا كونه مملاً لكنه لازم ووارد عليكم أيضاً فإن العالم تمتنع أن يسكن أزلياً فهذا الامتناع إن كان لازماً للماهية وجب أن يبقى ممثلاً أبداً وإن لم يكن لازماً كان هذا اعترافاً بجواز كون العالم أزلياً وذلك يبطل قولكم .

أما الوجه الثاني فنقول : لا نسلم كون السكون وصفاً ثبوتياً سلمناه لكن لا نسلم افتقاره إلى المؤثر لأن علة الحاجة عندكم الحدوث فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثر إلا إذا بينتم حدوثه وأنتم فرعتم حدوثه على هذه المقدمة فيصير ديراً .

سلمناه لكن لا نسلم أن القديم لا يندم ، فإن الله تعالى قادر من الأزل إلى الأبد على إيجاد العالم ، فبعد أن أوجبه ما بقيت تلك القادرية لأن إيجاد الموجود محال ، فقد عدم ذلك التعلق القديم .

لا يقال إنه سبحانه وتعالى قادر على إيجادها بواسطة أن يمدده ثم يمدده مرة أخرى ، لأننا نقول كلامنا في إثبات ذلك الخلق المخصوص أعني تعلق قدرته بإيجاد العالم ابتداء وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر ، وأيضاً ينتقض بأن الله تعالى كان عالماً في الأزل بأن العالم معدوم ، فإذا أوجده فقد زال ذلك العلم القديم .

والجواب عن الأول : أنه لا بداية لإمكان حدوث العالم ، لكن لا يلزم منه صحة كون العالم أزلياً ، كما أننا إذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقاً لعدم سبقاً زمانياً فإنه لا أول لصحة وجوده مع هذا الشرط وإلا فسينتهى في فرض التقدم إلى حيث لو وجد قبله بالحق صار أزلياً وذلك محال ، ثم على فرض أنه لا بداية لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه أزلياً لما أن الأزلية وسبق عدم الزمان لا يجتمعان فكذلك .

وعن الثاني : أن تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض عندكم ، وكما أن ذلك التقدم ليس بالزمان ولا لا لزم التسلسل فكذلك هذا .

وعن الثالث : أننا إذا فرضنا جوهرين متمايزين فنعني بالسكون بقاءهما على هذا الوجه وبالحركة أن لا تبقى تلك المماسية بل يصير مماساً لشيء آخر وعلى هذا التفسير لا حاجة إلى بيان ماهية المكان .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال العالم لم كان في الأزل جسماً واحداً والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يفرض إلا عند حصول الجزئين .

لأننا نقول : بينا أن الواحد يستحيل أن ينقسم فلما صار العالم منقسماً الآن علمنا أنه لم يكن واحداً .

قوله الأزل نوع الحركة لا شخصها .

قلنا هذا باطل ، لأن الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضى ومن أمر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال .

قوله لم لا يجوز أن يكون المؤثر في الحادث موجباً لا مختاراً ويكون كل سابق شرطاً للحصول اللاحق عن ذلك الموجب .

قلنا سنقيم الدلالة على فسادہ في باب إثبات القادرية إن شاء الله تعالى .

قوله : لم لا يجوز أن يكون القديم فعلاً لفاعل مختار .

قلنا : قد تقدم لإبطاله .

قوله : لم لا يجوز أن يكون ساكناً

قلنا لما تقدم قوله على الوجه الأول الامتناع عدم فلا يعقل ، قلنا مماسة الجسم أو مباينته لجسم آخر وصف وجودي لأنه يقتضى الالمامة التي هي وصف عدمي .

قوله : يلزم هذا في صحة العالم .

قلنا : العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفة الثبوتية أما ههنا السكون ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه .

قوله : علة الحاجة الحدوث .

قلنا : بل الإمكان وهو تقدم بيانه .

قوله : تعلق قدرته تعالى بإيجاد العالم وتعلق علمه بأن العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجرد العالم .

قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان أزلاً وأبداً (١) .

(١) أقول : هذه الحجة بما أوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه والحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي التي تشتمل على أربع دعوى ، وهي أن كل جسم لا يتخلو من الحوادث وكل مالا يتخلو من الحوادث فهو حادث ، والدعوى الأربع هي إثبات الحوادث وامتناع تخلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمنع أن ينفك عما يجب أن يسبق عليه العدم ، وكان من الواجب على مصنف الكتاب أن يبين ماهية الأول حتى يقرر معنى لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل إما كذا وإما كذا ، وقد فسر بعض المتكلمين الأزل بنفي الأزلية وفسره بعضهم باستمرار وجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ، ولا شك أن كل واحد من الحركات لا تكون أزلية على أي تفسير فسر به الأزل كما ذكره في إبطال القسم الأول ، إنما الكلام في مجموع الحركات التي لا أول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت إن الأزلية تنافي وجود حركة قبل حركته لا إلى أول . وجوابه عن ذلك بأن ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضى ومن أمر حصل ، فإذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى ليس مفيد ، لأن النوع باق مع الأمور المنقضية والأمر الحاصلة وهو لم يورد حجة على أن ذلك النوع مسبوق بالعدم وماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام لا أشخاصها وذلك لا ينافي الأزلية ويلزمه شيء آخر ، وذلك أنه فسر الحركة بالحصول في حين بعد الحصول في حين آخر ، فليس هي نفس الحصول وحده بل يجب أن يفترق بها معنى بعدية الحصول السابق وهي أمر إضافي ، والإضافات عنده

غير ثبوتية وقد أعلن القول بوجود الحركة فيلزم أن يكون أحد جزئي ماهيتها معدوما فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحا أما قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزلية أن كل الحركات تحتاج إلى موجب مختار فغير بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه أنه إنما قيد بالمرجح المختار لتختلف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة ، وسكر لو سلم له هذا لسلم في كل واحد من الحركات ، أما المجموع والنوع فلم يثبت كونهما متخلفين عن مؤثرهما حتى يسوغ له الدلالة بالتخلف على كون الموجد مختارا ، وقد أحال في الجواب بيان امتناع كون الموجد وجبا وكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق إلى باب إثبات القادر ، وفي ذلك لم يزد على قوله ، وأما حوادث لا أول لها فقد تقدم لإبطاله لكنه قال قبل ذلك في المسألة التي ذكر فيها أن مدبر العالم واجب الوجود هكذا حال حدوثه ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فناءه يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث ولا بد له من مؤثر ، فإن كان هو الحادث الذي عدم الآن لزم تعليل الوجود بعدم وهو محال ، فيقال له لم لا يجوز أن يكون عدم السابق بعد وجوده شرطا لوجود اللاحق ، ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بعدم امتناع اشتراط الوجود بعدم ، فإن عدم القيم شرط في إضاءة وجه الأرض من الشمس وعدم الدسومة شرط في انصبغ الثوب من الصبغ .

وأما قوله في الوجه الأول في إبطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الأزل ساكنا إن صحة الحركة تتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد مر بيان استحالتها في الأزل فيقال له قد تبين بما مر إمكان استمرار نوع الحركة في الأزل ، وإذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل ، وأيضا امتناع الحركة لا يكون لذاتها وهو عدمي والعدمى عنده لا يكون علة ولا معلولا ولا مضافا إذ الإضافة عدمية عنده أيضا فلا يكون لازما لما مر ، وهو أن اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول ، وأشار إلى ذلك في الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا يعقل .

وأما قوله في الجواب : إن مماسة الجسم أو مباينته لجسم آخر وصف وجودي لأنه نقيض الالمامة فنقول عليه قد مر الكلام على هذا التقرير وأيضا المماسية والمباينة إضافيتان وعندك لا شيء من الإضافات بوجود وأيضا السكون ليس إضافيا ، فلا يصح تفسيره بالإضافات .

وبوله في الوجه الثاني : إن السكون إن كان أزليا ولم يكن واجبا لذاته افتقر إلى مؤثر موجب ، والموجب إن لم يكن تأثيره موقوفا على شرط امتنع زواله ، وإن كان موقوفا على شرط فذلك الشرط إن كان واجبا امتنع زوال السكون وإن كان ممكنا عاد التقسيم .

فيقال له : لا نسلم هذا بعد تسليم كون السكون ثبوتيا إلا بعد بيان امتناع كون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله ، لا إلى أول ولم يوجد ذلك البيان في كلامك .

وقوله : من أراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الأجسام ليس بوارد لأن الدليل إن صح دل على امتناع وجود مالا ينفك أما عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك شيئا واحدا أو أشياء متماثلة أو مختلفة ، ولو ثبت اتفاق الانصافات بهما أزلا لشيء لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان .

وأما الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية ، قالوا ونحن نبين في هذه الجهات امتناع حدوث العالم .

أما بالنظر إلى الفاعل ولأن العالم لو كان محدثا لكان له مؤثر قديم ، فتخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إما أن يكون مرجح أولا لمرجح ، والأول باطل لأن النفي المحض لا يعقل فيه الامتناع ، والثاني باطل لما سبق أن ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح محال .

وأما قوله في الوجه الأول من المناقضة إن إمكان وجود العالم لا أول له فالقول بأنه ممتنع الوجود في الأزل مناقض له وقوله في الجواب إنه لا بداية لإمكان حدوث العالم ، لكن أزليته مع فرض الحدوث محال فزاد في الجواب لفظ الحدوث ليصح له المعاطلة ، وكان من الصواب أن يقول الإمكان الذاتي والامتناع بالغير لا يقاضان وإنما يمتنع وجود العالم أزلا مكانه لاستناده إلى فاعل مختار أو غير ذلك مما يقتضى حدوثه .

وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة : وهو أن سبق عدم الجسم على وجوده يقتضى قدم الزمان أن ذلك كالتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه ، لأنه يقول التقدم والتأخر يلحقان للزمان لذاته وغيره به فتقدم العدم على الوجود محتاج إلى زمان يقعان فيه لعدم دخول الزمان المقتضى للتقدم وللتأخر في مفهومهما ، وأما بعض أجزاء الزمان فتتقدم على البعض الآخر لكون التقدم والتأخر داخلين في مفهومهما .

وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي بعده : وهو أن العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا ساكنا فإننا إذا فرضنا جوهرين متماسين عنينا بالسكون بقائهما على ذلك الوجه وبالحركة . والهما عنه ، تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفيد ، وذلك القول يقتضى أن الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا ساكنا ، وأيضا أن الجسم إذا تحرك كانت أجزاؤه ساكنة لبقائها على المماساة وأيضا لما كان العالم عبارة عن جميع الأجسام ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا ، وإن كانت أجزاؤه متحركة وساكنة حينئذ بطل أصل الدليل ومن قبل فسر الحركة والسكون بالحصول .

وقوله في تحقيق إمكان العالم إنه إما أن يكون معدوما أو موجودا ثم 'عترض بأن الحيز لو كان معدوما كان الموجود في المعدوم ، وادعى أن ذلك محال ، واعتراضه ذلك باطل لأن ذلك يقتضى كون الجسم في مكان هو أمر عديم وليس ذلك بمتنع ، وقد وقع ههنا في النسخ التي وقعت لدينا ترك ذكر امتناع كون المكان حالا في متحيز فكأنه قال يمتنع أن يكون ذلك المتحيز غير العالم لأنه حينئذ يجوز أن يكون داخلا لا متناع كون المكان داخل الممكن ، ولا يجوز أن يكون خارجا لأن خارج العالم لا متحيز ويمتنع أن يكون ذلك المتحيز هو العالم لاقتضاء الدور ، فإن العالم يكون فيه وهو في العالم .

وجوابه : أن الدور يلزم لو كانت لفظة ' في ' بمعنى واحد لكنها ههنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل فلا يلزم الدور .

قوله : لو كان المكان جسما لصح عليه الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود أجسام لانهاية لها ، ليس بصحيح لأن اللازم منه إما الانتهاء إلى جسم لا يصح عليه الحركة أو وجود أجسام لانهاية لها .

وأما بالنظر إلى المادة فلأن كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا وإمكان وصف ثبوت في الممكن فيستدعى موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ، ثم هي إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل وإلا لزم قدم المادة .

وأما بالنظر إلى الصورة فلأن الزمان لا يقبل العدم الزماني لأن كل محدث فعده سابق على وجوده فمفهوم ذلك السبق أمر مغاير للعدم ، لأن العدم قد يكون قبل وبعد والتقبل لا يكون بعد ، وتلك القبلية صفة ثبوتية فتقبل أول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الأول فتقبل كل حادث حادث لا إلى أول .

وأما بالنظر إلى الغاية فهو أن يوجد العالم إن كان مختارا فلا بد له من غاية الإيجاد فكان مستكملا بذلك الإيجاد فكان ناقصا لذاته ، وإن لم يكن مختارا لكان موجبا لذاته فيلزم من قدمه قدم الأثر .

والجواب عن الأول أن اختصاص حدوث العالم بوقته المميز كاختصاص السكواكب بالموضع المميز من الفلك مع كونه بسيطا ، واختصاص أحد جانبي المنعم بالثخن المخصوص والجانب الآخر بالوقفة ، ثم الجواب الحقيقي أن مقتضى لذلك الاختصاص تعلق إرادة الله تعالى بإحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى عن المرجح .

لا يقال تخصيص الأحداث بالوقت المميز يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات وهذا يقتضي كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث .

ولأننا نقول : كما أنه يجوز امتياز وقت عن وقت وإن لم يكن للوقت وقت آخر ، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت .

وعن الثاني : أن يكون الإمكان ليس وصفا وجوديا على ما مر ، وأيضا فالمادة ممكنة فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى وهو محال .

فإن قلت المادة قديمة فإمكانها قائم بها أما إمكان الحادث لا يمكن قيامه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم . قلت لو قام إمكان المادة بها لكان وجود المادة شرطا في إمكانها ، لأن وجود المحل شرط في وجود الحال فلو كان إمكان المادة قائما بها لكان إمكانها مشروطا بوجودها ، لكن وجودها عرض مفارق والموقوف على العرض المفارق مفارق فالإمكان عرض مفارق هذا خلاف .

وعن الثالث أنك إذا قلت كل محدث فعده سابق على وجوده فقد اعترفت بسكون المعدوم موصوفا بالسابقة فوصف العدم لا يجوز أن يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ، فتنبه أن السابقة ليست صفة وجودية فيبطل كلامكم بالسلفية .

وعن الرابع : أناسين أنه تعالى فاعل مختار إن شاء الله العزيز (١) .

(١) أقول : أما التمسكك الأول بأن إحداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح .

والجواب : بأنه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص نطن المتعمم بجانب دون جانب فغير مفيد ، لأن في الأمور المرجودة يمكن أن يقال المرحح هناك موجود وليس بمعلوم وأما في الأمور العدمية فلا يمكن ذلك .

وقوله في الجواب الحقيقي : بأن إرادة الله تعالى تتعلق بأحد الوقتين تعلقاً واجباً من غير احتياج إلى مرجح دعوى مجردة عن الحجة ، والاعتراض عليه بأن القول بالترجيح يستدعي وجود الأوقات صحيح .

والجواب : أن الامتياز هناك كما لا يقتضي أن يكون للوقت كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود أن يكون لها وقت ليس بجواب عنه ، وقد مر الكلام في كون الوقتين غير محتاجين إلى وقت آخر والعدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما . والجواب الصحيح أن يقال الأوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة لا تقاير بينها إلا في الوهم وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة لأنها ابتدئ وجود الزمان مع أول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً .

وأما التشكيك الثاني بأن كل محدث محتاج إلى مادة تسبقه وتكون محلاً لإمكانه والمادة وإن حدثت احتاجت إلى مادة تسبقها والجواب عنه بأن الإمكان غير وجودي وأيضاً المادة ممكنة فيلزم أن يقول إمكانها بمادة أخرى ليس بوارد ، لأن الإمكان الذي محله المساهية غير الإمكان الذي محله المادة ، فإن الأول منهما أمر عقلي يعقل عند انتساب المساهية إلى وجودها والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج إلى محل لأنه عندهم عرض موجود من جنس السكيف .

والجواب الصحيح : أن الأمور الإبداعية لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها وإمكانها لأنها يعقل عند وجودها وهو صفة لمساويتها التي لا ترجع قبل وجودها .

والتشكيك الثالث : بأن سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث مثل ذلك الحادث . والجواب بأن السابق ليس ثبوتياً أيضاً ليس بمفيد لأنهم يسترفون بأن ذلك السابق ذهني يلزم من توهم القدم السابق إلا أنه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق ، وهو لم يبطل ذلك .

والتشكيك الرابع : بأن فعل المختار يكون لغاية يستعمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محل ، فلم يجب عنه إلا بقوله إنما سندين أن الفاعل مختار .

والجواب الصحيح على رأي بعض المتكلمين : أن الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى رأي بعضهم أنه لا غاية هناك ، وعند الغلاصة أن الغاية هناك نفس الفاعل لأنه تعالى إنما يفعل لذلك ولأنه فوق السكال ، فهذا مأورده المصنف . والكلام فيه وعليه في هذا الباب وبقي علينا أن نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسألة الحدوث فقول :

الذليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في هذه المسألة يحتاج إلى إقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوى

(مسألة : الأجسام بأثرها متماثلة خلافا للنظام)

واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه .

أحدها : أن الأجسام بتقدير استوائها في الأعراض تلبس بعضها ببعض ولولا تماثلها لما كان كذلك الاعتراض
أن هذه الدلالة إنما تصح في حق من تصفح جميع الأجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها ، وأما قبل

الأربع المذكورة وهو امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي فنورد أولا ما قيل فيه وعليه ثم
أذكر ما عندي فيه فأقول .

الأوائل قالوا في وجوب تنهاى الحوادث الماضية : أنه لما كان كل واحد منها حادثا كان الشكل حادثا فاعتراض
عائمه بأن حكم الشكل ربما يخالف الحكم على الأحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان بتطرقان إلى الحوادث الماضية فتكرن
متناهية ، وعروض معلومات الله تعالى ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونها غير متناهيتين ، ثم قال
المحصلون منهم الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدأة من الآن مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدأة في مثل هذا
الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وأطبقت إحداهما على الأخرى في الزم ، بأن يجعل المبدأ واحدا وهما
في الذهاب إلى الماضي متطابقان استحالة تساويهما ، وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي هو الآن
وهي السنة الماضية وعدمها واحدا ، واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لأن
ما ينقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فإذا يجب أن يكون المبتدأة من السنة الماضية في
جانب الماضي آنقص من المبتدأة الآن في ذلك الجانب ، ولا يمكن ذلك إلا بانتهاه قبل انتهاء المبتدأة من الآن
ويكون الانقص متنازيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متنازيا فيكون الشكل متنازيا .

واعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه
وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ، ومن البين أنهم لا يتصلان في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق فيهما في الوجود ،
فإذا هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وأيضا الزيادة والنقصان إنما فرض
في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناديه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم في
هذا الموضع .

وأنا أقول : إن كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده ويكون لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان ،
فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه
لاحق كانت السوابق والأواخر المنبائين بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق
ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه ، فإذا اللواحق متناهية في الماضي
لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق ، والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه متناهية أيضا ، فإذا قد تم هذا
الدليل في سقوط ما عارض عليه منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور ، وهذا ما عندي فيه
وأعود إلى النظر فيما في الكتاب .

ذلك فليس إلا الرجم بالظن .

وثانيتها بأسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية .

الاختراض أنه لم يصح عندنا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية وأن جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة إبراهيم عليه السلام جزئية فلا تدل على الحكم الكلي ، وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال إن الله تعالى خلق في بدن إبراهيم كيفية عندها يستلذ بماسة النار كما في النعامة ، ثم بتقدير استواء الشكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية لأن الاشتراك في المواز لا يدل على الاشتراك في المازومات .

وثالثها : أن الجسم لا معنى له إلا الحاصل في الحيز والأجسام بأسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية ، والاعتراض أن الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكماً من أحكامها وقد ذكرنا أن التساوي في اللزوم لا يدل على التساوي في المازومات (١) .

(مسألة : الأجسام باقية خلافاً للنظام)

لنا أنه يصح وجودها في الزمان الأول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو منقوض على قول أصحابنا بالاعراض ، ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس لما عرفت أن عند تماثل الأمثال يظنها الحس واحداً مستمرا ، لأنه منقوض بالألوان على قول أصحابنا بالاعراض وما يقال أنا أعلم بالضروره أني أنا الذي كنت بالهكرة فهو بناء على النفس الناطقة ولأن هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط بل لابد فيه من أعراض مخصوصة وهي غير باقية ، وإذا كان أحد أجزاء الهوية غير باقية كانت الهوية غير باقية (٢) .

(مسألة : الدخايل محال في الأجسام خلافاً للنظام)

(١) أقول : الحد الدال على ماهية الجسم ، على اختلاف الأفعال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ، ولذلك اتفق الكل على تماثله ، فإن الاختلافات إذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الجسم إما القابل للأبعاد أو المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعظيمي . والنظام يقول بتخالفهم لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الأنواع لا تخالف المفهوم في الحدود ، وذكرنا أن أتق الدين العجالي أيضاً ذهب إلى تخالف الأجسام وأنا ما رأيت في كلامه إلا ما قاله الجمهور .

(٢) أقول : هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقال بعضهم إنه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء بذهب وهم النقلة إلى أنه لا يقول ببقائها ، والأرلى دعوى الضرورة في بقاء الأجسام ، ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه بما ذكره في باب السفسطة ، وقيل إنه قال بذلك لأنه قال بأن الإعدام من المؤثر غير معقول وأنه لا طرد للأجسام حتى يقولوا أنه يلتقي بطريان للضد ولا يقول بشيوت المعدم حال العدم ، ومذهبه أن الأجسام تنتمي عند القسمة ، فلا بد له من القول بأنها لا تبقى كما قيل في الاعراض .

لأنها متماثلة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذات واللوازم والمعارض فيفضى إلى اتحاد الاثنين (١) .

مسألة الأجسام يجوز خلوها عن الألوان والطبوم والروائح خلافاً لاصحابنا

لنا أن الهواء لا لون له ولا طعم له احتجوا بقياس اللون على السكون وبقياس ما قبل الانصاف على ما بعد الأول خال عن الجامع ، وأما الثاني فعندنا يجوز خلوه عما لا يبق بعد الانصاف بها ، وأما الباقي فهو لا يتقن عن المحل إلا بضد يزيله ، فإن صح هذا ظهر الفرق وإلا منعنا الحكم في الأصل (٢) .

(مسألة : الأجسام مرئية خلافاً للفلاسفة)

لنا أننا نرى الطويل والعريض والطول لا يكون عرضاً لأنه ثبت كون الجسم مركباً من الأجزاء التي لاتتجزأ ، فلو كان الطول عرضاً لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام المرض الواحد بأكثر من محلين ، فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقداراً مما ليس موصرفاً فيكون الطويل قابلاً للقسمة وهو محال ، وإذا كان الطول الجوهر و"طويل مرئي فيكون الجوهر مرئياً الاعتراض أنا تباعدنا على إثبات الجوهر الفرد ولما سلم أن الطول نفس الجوهر وإلا لكان الجوهر الفرد طويلاً فيعود الانقسام ، بل هو عبارة عن تألف الجواهر في سمت مخصوص والتأليف عرض ، فلم لا يجوز أن يكون المرئي هو التأليف .

وأجيب عنه بأننا نرى الطويل حاصلاً في الحيز وذلك يعقل في العرض فقلنا أن المرئي هو الجهر ففسه أن يكون ذلك كلاماً غير الأول (٣) .

(١) أقول : لما ألزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المنتهية في الجسم المنتهى لومه القول بتداخل الجواهر والدليل الذي ذكره المصنف عام في الأجسام والأعراض ، والنظام لا يقول بتداخل الأجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد هو حكم بديهية العقل بأن الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد ، وأما في الأعراض فوضع نظر لأن القائلين بوجود الفصول المشتركة للسكيمات جوزوا اجتماع النقط في محل واحد مطلقاً ، واجتماع الخطوط لا في جهة الطول واجتماع السطوح لا في جهة الطول والعرض .

(٢) أقول : لعل هذا من أبا الحسن الأشعري ، وقيل لم يكن مراده ما فهم من شأنه أن يحس به من غير مانع يقتضى النفي وإلا لادى إلى الفسطة ، وادعوا أن أبا الحسن قاس اللون على السكون يعنى لما امتنع خلوه الجسم عن السكون امتنع خلوه عن اللون قياساً عليه ، ومنع المصنف هذا القياس لخلو حكمى اللون والسكون عن الجامع ، وأيضاً انفق الفريقان أعى أبا الحسن والمعتزلة على امتناع خلوه الجسم عن الأعراض التي هي قارة في الحس كالألوان لا التي غير قارة كالأصوات بعد انصافها بها ، أما الأشعري فلأجراء الأداة بخلق أمثالها عتيب زوالها ، وأما المعتزلة فلأمتناع اتفائهم غير طريان الضد عليها فقامس أبو الحسن ما قبل الانصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلوه الجسم عنها بعد الانصاف امتنع خلوه عنها قبل الانصاف قياساً عليه ، فمنع المصنف هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو أن امتناع الخلو بعد الانصاف موقوف على طريان الضد وقبل الانصاف ليس هكذا ، فإن صح هذا ظهر الفرق وإلا منعنا الحكم في الأصل وقلنا يجوز الخلو بعد الانصاف أى خالفنا الاتفاق .

(٣) أقول : الفلاسفة لا ينكرون كون الأجسام مرئية بل إنما يقولون الأجسام مرئية بتوسط الألوان

(مسألة: الخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافاً لأرسطاطليس وأتباعه)

والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه .

لنا إذا رفعنا صفحة عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة وإلا وقع الفكك فيها ، وفي أول زمان الارتفاع حال وسطها ، لأن حصول الجسم هناك لا يكون بعد مروره في الطرف فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط فيكون الوسط خالياً ، ولأن الجسم إذا انتقل من مكانه إلى مكان فالمكان المنتقل إليه إن كان خالياً قبل ذلك فقد حصل للغرض ، وإن كان ملوفاً فالذي كان فيه إن لم ينتقل عنه لزم التداخل ، وإن انتقل عنه فإما أن ينتقل إلى مكان الجسم المنتقل إليه فيلزم منه الدور ، ولأنه يتوقف حركة كل واحد منهما على مكانه ، على حركة الآخر من مكانه أو إلى مكان آخر ، والكلام فيه كفاي الأول فيلزم أن البقعة إذا تحركت أن يتدافع جملة كرة العالم وهو بالكل

احتجوا : بأن الخلاء يحتمل التقدير فيكون مقداراً .

جوابه : لأنسلم أنه يحتمل التقدير على سبيل التحقيق بل على سبيل التقدير ، كما أننا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ماهر الآن لكان ذلك المحيط واقعاً خارج العالم ، لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم ، كذا ههنا (١) .

والأضراب ، وليست بمرئية بذاتها من غير توسط شيء . ولألارؤى الهواء ، والأشاعة يقولون عند إثبات الرؤية في الله سبحانه أن مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرتباً ، وصاحب الكتاب بين في الدليل الأول أن المرنى هو الجوهر مع التأليف ثم ذهب في المنع إلى تجويز كون التأليف هو المرنى .

والأصوب أن يقول : كون الجوهر مع التأليف القائم به مرتباً لا يقتضى كون جزئه الذى هو الجوهر مرتباً ، وهى أن جوابهم الذى أجابوا به انتقال إلى دليل غيره ، وهو أن المرنى يرى حاصلًا في الحيز فليس بعرض ، فإن الدليل الأول هو أن المرنى يرى طويلاً فليس بعرض ، وبإيانه صحيح وظاهر أن كلا الدليان ضعيف .

(١) أقول : إذا رفعت الصفحة الملساء عن مثلها رفعاً مستويًا من غير ميل إلى جانب ارتفعت للثقلانية معها وذلك مما يستعمله أهل الحيل في مقاديرهم ، ثم إذا مالت إلى جانب البعض ارتفع أكثر من البعض الآخر ودخل الهواء في الوسط ، وأما الجسم المنتقل من مكان إلى مكان فيلزم المحال الذى ذكره لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيان ، لكن القائلين بنفى الخلاء يقولون بهما وهما عبارتان عن ازدياد حجم الجسم وانقصاصه من غير دخول شيء فيه أو خروج شيء عنه ، وذلك إنما يقع في الأجسام الرشيقة القوام كالهواء فإذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان تكاثفت الأجسام التى في الجهة المنتقل إليها وتخلخلت الأشياء في الجهة المنتقل عنها ، والخلاء الذى هو بين الجسمين يتقدر ، وإن لم يتقدر فإن بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض وإن لم يكن هناك فأرض ولا فرض بخلاف فرض قطر العالم أكبر أو أصغر مما هو الآن .

قالوا : ولولا ضرورة الخلاء لما بقى الماء في الهواء معلقاً في يراقة الماء ولما تحرك إلى فوق في آلات مثل الآلة التى يحدث بها البول من صاحب أسر البول يسمى بأنابيل وغيرها من آلات أصحاب الحيل ، والمنافضة بالمصاحبة لا يخشى مع إمكان التخلخل والتكاثف .

ثانيه: الحركة في الملا الذي نسبة رفته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الماء لما يقع لا في زمان إذا لم يكن استحقاقها الزمان لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد .

(مسألة : الأجسام متناهية خلافا للهند)

لنا أنا إذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للأول ، فأما إذا مال المتناهي عن المرازاة إلى المسامته فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامته ، لكن ذلك محال ، إذ لا نقطة إلا وفوقها أخرى فتكون

(١) أقول : المسألة التي أوردتها ههنا تستعمل في نفي الخلاء وفي إثبات الميل أعني الاعتماد فيقولون الحركة في الخلاء تقع في زمان لا محالة وفي الماء مثلا في زمان أطول ، لسكون قوام الماء مفارقا للمتحرك وقوامات الأجسام قابلة للتزيد والتقص ، فإذا فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه إلى قوام الماء نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمان مساو للحركة في الخلاء فيكون وجود المفارق وعدمه سواء وهذا محال ، فإذا الخلاء بمنتهى الوجود .

وأما في إثبات الميل فيقولون : الحركة مع عدم الميل تقتضي زمانا ومع ميل مفروض زمانا أقل من ذلك الزمان لمنازقة الميل ، والميل قابل لشدة وضعف ، فإذا فرض جسم يكون نسبة ميل إلى الميل المفروض نسبة زمان عدم الميل إلى زمان ذي الميل المفروض ، وكان زمان حركته مساويا لزمان حركة عدم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هذا خلف ، فإذا الجسم لا يخلو عن ميل وهو المطلوب .

فالوا : وليس لقائل أن يقول : أو مع عدم الميل يقع لا في زمان والزمان يتوزع على المنحركات بحسب رقة القوام وكثافته أو بحسب قلة الميل وكثافته ، لأن المنحرك يستحق زمانا لذاتها ، فإن قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها ، هذا ما يقولون في هذا الموضع .

واعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال : لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فصل زمان الحركة على الحركة في الخلاء أو مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة أو على الميل القليل والكثير ، ويكون زمان حركته كل جسم مجموع زمان حركته لولا القيام أو الميل مع عصة القوام أو الميل مساويا لزمان حركته عديمها . وأجيب عنه : بأن الحركة يستحيل أن توجد إلا في حدها من السرعة والبطء ، وزمان السرعة والبطء مختلفان ، فالحركة وإن كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل أن يعنى لها زمان ، فإن كل زمان معنى يجب أن يكون قابلا للنقصان والزيادة وحينئذ كانت مع حد من السرعة والبطء وفرضت مجردة عنها هذا خلف ، فهذا ما قيل في هذا الموضع .

وما في الكتاب جواب سؤال وتقريره هكذا : الحركة في الملا الذي نسبته فيه إلى رقة الماء لما أن يقع في زمان أو لا في زمان ، لكن يستحيل أن يقع في زمان لأنه يستلزم كون الحركة في الملا الذي هو أرق من ذلك الملا أسرع من الحركة في الخلاء ، والمقاوم يجب أن يجعل الزمان أكثر وعلى هذا التقدير جملة أول ، هذا خلف ، فإذا تلك الحركة تقع لا في زمان ، وذلك لما يمكن إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم الفساد ، ويلزم منه ما ذكره أبو البركات - رحمه الله بعينه .

المسامنة مع الفوقانية قبل المسامنة مع التحتانية ، فلأن فرض خط غير متناهية يفضى إلى هذا الحال (١) .

احتج الخصم بأن الأجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها بأسرها إما أن يتميز فيه جانب عن جانب فيكون محالا وإما أن لا يتميز فإن تميز لم يكن ذلك عدما محضا لأن لشيء المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز ، بل لابد وأن يكون أمرا وجوديا ولا شك في أنه إما أن يكون مشارا إليه فيكون مقدارا أو يكون جسما فالخارج عن كل الأجسام جسم هذا خلف ، وإن لم يتميز جانب فيه عن جانب فهذا محال عن بداهة العقل ، لأن العقل الصريح يشهد بأن الطرف الذى يلي القطب اليمين غير الذى يلي القطب الشمالى ، فإبتكار ذلك مكابرة في البدييات .

الجواب أما المتكلمون فقد سلموا أحيارا متميزة خارج العالم غير متناهية ، وزعموا أنها أمور تقديرية غير موجودة وهذا ضعيف ، لأن المقدر هو الذى لا وجود له إلا فى الذهن والذى لا وجود له إلا فى الذهن إن لم يكن مطابقا للخارج كان ذلك فرضا كاذبا وإن كان مطابقا لزم منه وجود الأحياز فى نفس الأمر وحينئذ يعود الالتزام وأما الحكماء فإنهم أصروا على أن خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وأن الحاكم بهذا التميز هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول (٢) .

(مسألة : العالم لا يجب أن يكون أبديا خلافا للفلاسفة والكرامية)

لنا أن ما لم يكن أزليا وجب أن لا يكون أبديا لأن ما لا يكون أزليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول

(١) أقول : هذا دليل أو رده الحكماء فى هذا الموضع ، قالوا لو كانت الأبعاد غير متناهية لامتنت الحركة على الاستدارة ، إذ يجب أن ينتقل القطر الموازى لبعده غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة إلى المسامنة فيكون للمسامنة أول ، ويمتنع أن يكون لها أول لما ذكره المصنف ، فإذا الحركة المستديرة على ذلك التقدير متمتعة الوقوع لكنها موجودة ، فإذا البعد غير المنتهى تمتنع الوجود وفيه نظر ، لأن الأمور الواقعة فى الزمان إنما يكون أوائها أن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة وإن مبدأها هو الآن الذى لم يشرع المتحرك فى الحركة بعد وكل آن بعد ذلك الآن ، فإن الحركة قد عبر عنها جزء حن وصل إليه وذلك الجزء يقبل القسمة إلى ما لا نهاية لذلك مسامنة الخط للخط بعد الموازاة فإنها تقع فى زمان بخلاف مسامنة الخط للنقطة الواقعة فى آن فمبتدأ المسامنة تكون آن الموازاة وكل آن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامتته بعد آن غير من المسامنة شيء ينقسم إلى ما لا نهاية ، وبأن من ذلك أن الحال الذى ذكره غير لارم ولا متعلق بتناهى الخط ولا تنهايه .

(٢) أقول : المتكلمون سلموا أحيارا غير متناهية ولم يزعموا أنها تقديرية ، بل زعموا أن التمايز فيها تقديرى وذلك هو القول بالخلاء الذى شغلته الأجسام ويكون مكانا حيزا لها .

وأما قوله : الذى يلي القطب الشمالى غير الذى يلي الجنوبى ، يقولون فى جوابه أن هذا التمايز فى القطبين وهما وجوديان وفى الخلاء الذى يليهما تقديرى يتوهم بالقياس إليهما ولولاهما لم يكن مبين أصلا والحكماء القائلون بأن الامكنة سطوح الحادثات يقولون هذه الأحياز وهمية والحكم بوجودها فى الخارج كاذب وما لا وجود له أصلا لا يكون فيه امتياز أصلا .

من لوازم تلك الماهية فكون الماهية قابلة للعدم أبداً، أما الفلاسفة فقد احتجوا بأمر أحدها أن المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيها أنه لو عدم الزمان لسكان عدمه بعد وجوده بعديه بالزمان فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا خلف، وثالثها أن كل ما يقبل العدم فإمكان عدمه حاصل قبل عدمه، وذلك الإمكان لا بد له من محل أى لابد من شيء محكوم عليه بأنه الاتصاف بذلك العدم، وذلك ليس هو وجود الشيء لأن الذي يمكن اتصافه بالشيء لا بد وأن يكون ثابتاً مع ذلك الشيء، ووجود ذلك الشيء لا يتقرر مع عدمه فإذا فلا بد من شيء آخر يقوم إمكان عدمه وذلك هو الهيولى، فإذا كل ما صح عليه العدم فله هيولى فلو صح العدم على الهيولى لافتقر إلى هيولى أخرى لا إلى نهاية، فإذا الهيولى لا تقبل العدم، وقد ثبت أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية فإذا عدم الجسم محال^(١) احتج السكرامية المسلمون على وجوب أبدية العالم بأن عدم العالم بعد وجوده، إما أن يكون بإعدام معدم أو بطريان ضد أو بانتفاء شرط، والافساق الثلاثة باطلة، فالقول بعدم العالم باطل بعد وجوده، وإنما قلنا أنه لا يجوز أن بعدم بالإعدام لأن الإعدام إن كان أمراً وجودياً لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم وإلا لسكان الوجود عين العدم، بل غاية أن يقتضى عدم الجوهر فيكون ذلك إعداماً بالضد، وليس هذا هو هذا القسم بل هو القسم الثانى، ولأن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً فيمتنع إسناده إلى المؤثر لأنه لا فرق في العقل بين أن يقال لم يفعل البتة، وبين أن يقال فعل العدم وإلا فيكون أحد العدمين مخالفاً للثاني فيكون لكل واحد من العدمين تغير وثبوت فيكون العدم ثبوتياً هذا خلف.

وإنما قلنا أنه لا يجوز أن عدم لحدوث الضد لوجبهين.

أحدهما: أن حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد الآخر معللاً بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال.

الثانى: وهو أن التضاد حاصل فى الجانبين وليس انتفاء أحدهما أولى من العكس، فإما أن ينتفى كل واحد منهما بالآخر وهو محال، لأن المؤثر فى عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر حاصل مع المؤثر فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجودان معاً فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو محال، أو لا ينتفى واحد بالآخر فيلزم اجتماع الضدين.

لا يقال: الحادث أقوى من الباقي لأن الحادث حال حدوثه متعلق السبب والباقي ليس كذلك، ولأن الحادث

(١) أقول: إنه استدلل على دعواه بكون العالم ممكناً لذاته وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها إلى أنه واجب لغيره وأيسر بين أمرين منافية يقتضى مخالفتها أما فى الدليل الأول فظاهر أنه أسند امتناع عدمه إلى تأثيره الموجب وأما فى الدليل الثانى فلأن امتناع عدم الزمان المقيد بكونه بعد وجوده وذلك لا يزول على امتناعه لذاته، وأما فى الدليل الثالث فلم يفرق بين الإمكان الذاتى والإمكان بمعنى الاستعداد فبكما بيننا فيما مر والإمكان الثانى يقتضى الاحتياج إلى المادة دون الأول ولم يدع أحد الخصميين ذلك الإمكان وامتناع العدم بهذا المعنى ليست لذات الممكن لذاته وإنما يكون عنده من يقول به لاحتياج المنعدم إلى المادة السابقة فقد بين أن الدلائل التى أوردها دلت على الامتناع بالغير وذلك لا يخالف ما ادعاه.

حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقي ، ولأنه يجوز أن يكون عدم الحادث أكثر فيكون أقوى .

لأننا نجيب عن الأول بأننا بينا أن الباقي حال بقائه متعلق السبب ، وعن الثاني أننا لانقول الحادث يوجد ويعدم معا بل نقول الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود ، وعن الثالث أنه بناء على جواز اجتماع المثليين وهو محال وإنما قلنا أنه لا يجوز أن يكون لانتفاء الشرط لأن ذلك الشرط لا يكون إلا العرض لأن الشرط هو الخارج عن ماهية الشيء فيكون عرضا فيكون الجوهر محتاجا إلى العرض وكان العرض محتاجا إلى الجوهر فيلزم الدور وهو محال .

والجواب عن الثلاثة الأول ما تقدم في مسألة الحدوث وعن الرابع أن نقول لم لا يجوز أن يعدم بإعدام الفاعل . قوله الإعدام إما أن يكون أمرا وجوديا أو لا يكون قلنا يقتضي أن لا يعدم شيء البتة ، لأنه يقال إذا عدم الشيء فهل يتجدد أمر أم لا يتجدد ، فإن لم يتجدد أمر فهو لم يعدم ، وإن تجدد فالتجدد عدم أو وجود ، لا جائز أن يكون عدما لأنه لا فرق بين أن يقال لم يتجدد وبين أن يقال تجدد العدم وإلا فأحد العدمين يخالف الآخر وهو محال وإن كان وجوديا كان حدوثا لموجود آخر لا عدما للوجود الأول ، سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضد .

وقوله في الوجه الأول : حدوث الحادث متوقف على عدم الباقي قلت لا نسلم فإن عندنا عدم الباقي معلول الحادث ، والملة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها إلى المعلول .

قوله في الوجه الثاني : المضادة حاصلة من الجانبين ، قلنا لم لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه وإن كنا لانعرف لية كون الحدوث سلبا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط ، بيانه هو أن العرض لا يبق والجوهر بمنع الخلو عندنا ، فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر .

قوله : يلزم الدور قلنا لم لا يجوز أن يقال الجوهر والعرض يتلازمان وإن لم يكن لاحدهما حاجة إلى الآخر كما في المتضادين ومعلولى الملة الواحدة فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر (١) .

(١) أقول : مذهب الكرامية أن العالم محدث بمنع الفناء وإليه ذهب الجاحظ وقال الأشعرية وأبو علي الجبائي يجوز فناء العالم عقلا ، وقال أبو هاشم إنما يعرف ذلك بالسمع ثم أن الأشعرية قالوا إنه يفنى من جهة أن الله تعالى لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجوهر إلى وجودها ، أما القاضي أبو بكر قال في بعض المواضع أن تلك الأعراض هي الأكوان وقال في بعض المواضع أن الماعل المختار يفنى بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال في موضع آخر أن الجوهر يحتاج إلى نوع من كل جنس من أجناس الأعراض ، فإذا لم يخلق أى نوع كان انعدام الجوهر وقال إمام الحرمين بمثل ذلك ، وقال بعضهم إذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال السكبي ، وقال أبو الهذيل كما أنه قال كن فكان يقول أفن فيفنى ، وقال أبو علي وأبو هاشم إن الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الأجسام وهو لا يبق ، وأبو علي يقول إنه يخلق لسكل جوهر فناء والباقيون قالوا بأن فناء واحدا يكفي لإفناء السكل فهذه مذاهبهم .

وقول المصنف في الإعدام : إنه باطل لأنه لا فرق بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال جعل العدم ليس بشيء ، وذلك أن الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر ، فإن النول بأنه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان ←

«وعدم صدور شيء عن الفاعل ، والقول بأنه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد أن لم يكن ويصدوره عن فاعل وتمايز العدمين يكون بانقسامهما إلى وجودين أو بانقسام أحدهما دون الآخر .

وقوله في الجواب : أن هذا يقتضى أن لا يعدم شيء البتة ليس بجواب لإنما هو زيادة الإشكال وتأكيده أقول من يقول بالإعدام غير ممكن إلا بطريقتين الضد وانتفاء الشرط وهو مذهب أكثر المتكلمين كما ذكره وهو إن عدم الباقي معلول الحادث وقولهم إن الحادث لا يكون أقوى من الباقي بكونه متعلق السبب لأن الباقي حال البقاء أيضا متعلق السبب ليس بصحيح ، لأن الباقي عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب ، وأما عند القائلين بأنه يحتاج إلى سبب مبق ، فجوابهم أن الموجد أقوى من المبقى ، لأن الإيجاد إعطاء الوجود الذى لم يكن أصلا والتبقي حفظ الوجود الحاصل ولكونه أفرى ترجح الحادث حال الحدوث لكان موجودا معدوما معا وهو محال ، والباقي لو عدم بسبب حادث مألوم منه محال .

ثم الجواب بأن الباقي يمنع الحادث عن أن يصير موجودا ولا يلزم منه محال ليس بعرضي ، فإن الباقي لو كان بحيث يمنع لكان أقوى ، وليس كذلك ، والاغتراض بتجزير كون الحادث أكثر عددا من الباقي ، والجواب بأنه امتناع اجتماع المثلين ليس بما ذهب إليه ويتم جواب الوجه الثانى من إبطال الإعدام بطريقتين الضد ، وهو أن التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجزير كون الحادث أقوى لترجح الموجد على المبقى ، وأما إبطال الإعدام بسبب انتفاء الشرط وأن الشرط لا يكون إلا عرضا فدهوى مجردة فإن من الجائر أن يكون شرطا هناك غير العرض كما يكون الجودر الذى هو المحل شرطا في إيجاد الأعراض فيه ، وأيضا يجوز أن يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل أمرا عديميا ، وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك لأمر يقتضى انعدام المشروط ، وبيان المصنف كون العرض شرطا في الإعدام بأن العرض لا يبق والجوهر يتمتع بالخلو عنه فيعدم بانعدامه ليس بما يفيد مع هؤلاء الخصوم ، لأن السكرايين لا يقولون بذلك كما متزلة ، وأما إلزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر إلى العرض فباطل لأن الدور يكون إذا كان المحتاج محتاجا إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه ، وهما ليس كذلك فإن احتياج الجوهر إلى عرض لا بعينه لا إلى عرض معين ، والعرض المعين محتاج إلى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور .

وجواب المصنف بتجزير التلازم من غير احتياج لأحدهما إلى الآخر ليس بفيد ههنا فإن للعرض محتاج في وجوده إلى الجسم والملازم وإن كان باحتياج كل واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محال لكنه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر ، وإلى ما يتعاق بالآخر ليس بمعقول فإن ذلك يكون مصاحبة عامة وهى لا تقتضى امتناع الانفكاك ، وإيراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فإن إضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافته ، ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما إلى آخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور .

وأما قوله : في الانتقال بالجواب إلى الجواب عن الثلاثة الأولى ما تقدم في مسألة الحدوث ، فتلك الثلاثة هى التى أوردها من جانب الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان بعد وجوده واحتياج ما يجوز عدمه إلى مادة قبل عدمه وقيد من الكلام فيها .

تقسيم الأجسام

الجسم إما أن يكون بسيطاً وهو الذى يشابه كل واحد من أجزائه كله فى تمام الماهية ، وإما مركب وهو الذى لا يكون كذلك ، أما البسيط فإما فلكى وإما عنصرى .

(الجسم الفلكى)

أما الأجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة أنها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ، ولا يصح الخرق والالتئام والكون والفساد عليها واحتجوا بأن الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الإشارة فتكون موجودة لأن النقي لا يتميز فيه وهى غير منقسمة وإلا لكان المتحرك إذا وصل إلى أحد نصفيه وبقي متحركاً فيما أن يقال إنه لا يتحرك عن الجهة فتكون الجهة ذلك الحد لا ما وراءه أو إليها حينئذ لا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة ما وراءه فنثبت أن الجهة حد غير منقسم ثم بينوا أنه لا بد من محد كرى يتحدد الفوق والتحت بمحيطه ومركزه ثم قالوا وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة وإلا كانت الجهتان أهنى ما عنه وما إليه خاصتان لا به وإذا لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة لزم أن لا يكون ثقيلاً ولا خفيفاً لأن الثقل هو الذى يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة ولم يقبل الخرق والالتئام لأن ذلك حركة مستقيمة وإذا لم يقبل الخرق كان بسيطاً لأن كل مركب قابل للانفصال وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن أن يتحصل على الوضع الذى حصل عليه الجزء الآخر وكل ما كان كذلك كان قابلاً للحركة وكل ما كان كذلك ففیه ميل يحركه وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة فحركته ليست بطبيعية وإلا لتحرك بالطبع عما عنه يحرك بالطبع فيكون الطبيعة الواحدة طالبة للشيء الواحد وهاربه عنه وهو محال ولا قسرية لأن الفسر ما يكون على خلاف الطبع وهناك لا طبع فلا قسر فتلك الحركة إرادية فالسما حيوان متحرك بالإرادة والجواب عن هذه الكليات مستقضى فى كتاب الكلامية والحكمة (١) .

(١) أقول : إنما بنى الفلاسفة لإثبات الجهات ومحدودها على القول بقتناهى الأبعاد ، وقالوا لما كانت الأبعاد متناهية فالإشارة الحسية لا يمكن أن تذهب إلى غير النهاية ولا المتحرك القاصد جهة ولوجوب كون المشار إليه بالحس موجوداً تكون الجهة موجودة وكل موجود قابل للإشارة ، فإما أن يكون جسماً أو جسمانياً ولا يجوز أن تكون الجهة جسماً لأن كل جسم قابل للتجزئة ولا شيء من الجهة يقابل لها لما ذكره ، فإذا الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة ، وكل جهة تشتمل على مأخذين ضرورة ، والجسم الذى يتحدد به الجهة لا يجوز أن يركب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات وجوب كون الجهات متقدمة على أجزائها ثم عليها ، فإذا المحدد يكون بسيطاً فى نفسه متشابهاً فى شكله ولا يشابه فى الشكل غير الكرة فإذا هو كرة ، ولا يمكن أن يحدد ما هو خارج عنه لاحتياجه فى التعلق بما هو خارج عنه إلى الجهة المتقدمة عليها فإذا تحد ما هو داخل فيه ولا يتميز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة إلا بالمركز أو بالمحيط فإذا يتحدد به جهتان هما مأخذاً اعتداد واحد لا غير وهما العلو والسفل ، وما عداهما لا يكون متميزاً بالطبع بل إن كان فيها امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال وبساطة المحدد يمكن أن يبين بما قلنا وإن كان بيانها بامتناع الخرق عليه أيضاً يمكن كما ذكره وأما بيان وجوب الحركة فى المحدد فلا يتأتى إلا بمقدمتين إحداهما أن الجسم لا يخلو عن ميل وثانيهما أن الجسم البسيط يتمتع أن يكون فيه ميلان مختلفى الجهة ويمتنع أن يتحرك المحدد حركة غير المستديرة فإذا فيها ميل مستدير ←

(الاجسام العنصرية)

أما العناصر: فزعموا أن الأرض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وإنما كرات منطوق بعضها على البعض إلا الماء وزعموا أن الحركة مسخنة فالجزم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة واللطافة وهو النار والذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الأرض والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تاليا في اللطافة والذي يلاصق الأرض يتلوها في الكثافة فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر إلا أن هذا الكلام يقتضي أن يكون الأرض أبرد من الهواء وهو على خلاف قولهم وأن يكون النار في غاية الرطوبة لأن الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة التبول الاشكال لا بسهولة الانصاق بالتحيز وإلا لم يكن الهواء رطبا^(١) ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكون والفساد لأن النار عند انقراضها تنقلب هواء والهواء إذا صار ماء ولذلك تجمع قطرات الماء في طرف الكوز المبرد بالبرد والماء ينقلب أرضا كما يفعله أصحاب الأكسير^(٢) وأما المركبات فزعموا أن هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة كل واحد منها بسورة كيفية الأخر فيحصل كيفية متوسطة هي المزاج والمتكلمون قالوا العلة مقارمة للمعلول فإذا كان الكاس لسورة كل واحد منهما سورة الآخر فإن حصل الانكسار دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان فيكون كل واحد من تلك الكيفيتين في ذلك الآن منكسرا وغير منكسر هذا خلف وأن لم يوجد معا فهو محال لأن المعلول يعود غالبا لا يقال الكاسر هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للأشد والاضعف لأننا نقول الصورة إنما تنكسر بواسطة الكيفية الفائضة فيعود المحذور فهذا تمام القول في الجواهر الجسمانية^(٣).

ولا عائق لها لأن العائق عن الحركة يجب أن يكون ذا ميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة أخرى وكل ميل بلا عائق يقتضي حركة فإذا المحدد متحرك إلى الاستدارة فهذه مقدمات لابد منها في بيان ما قصدناه.

(١) أقول: الحكماء لا يزعمون أن حرارة النار ممتضة حركة الفلك بل إنما قالوا أنها مقتضاة صورتها وهي ذاتية وما يفيد الفلك يكون غريبا، وإنما نقل ذلك عن قول الكبير، وأمثاله. وقد ذكر ابن سينا ذلك نقلا عنه وقال إنه كان شديد التذبذب وكذلك القول في تعليل برودة الأرض وكثافتها بعدها من الفلك وأما قوله هذا الكلام يقتضي أن تكون الأرض أبرد من الماء وهو على خلاف قولهم أيضا فيه نظر فإنهم لم يعللوا البرد بالبعد عن الفلك ولم يقولوا بأن الأرض ليست أبرد من الماء إنما قالوا الماء أبرد عند الحس وحيث قالوا الكثافة ممتضاة البرودة حكموا بأن الأرض أبرد في نفسها لكونها أكثف وقلة الإحساس بها لعدم نفوذها في المسام لكثافتها أيضا وأما الرطوبة فإن كانت مفسرة بسهولة قبول الأشكال كان النقص بالنار واردا عليهم وإن كانت سهولة القبول محمولة عليها فلا لأن المحمول ربما يكون أعم والحق أن النار مجفف وليس يباس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود في الماء.

(٢) أقول: عبارة ابن سينا هكذا وقد يحل الأجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد يجمد مياها جارية لشرب حجارة صلبة والظاهر فيه أن أصحاب الأكسير يحلون الأجسام الصلبة مياها وأما عكسه فتفعله الطبيعة وأن كثيرا من مياها العيون ينعقد حجارة صلبة.

(٣) أقول: المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارلة المعلول للعلل إلا قوم قليل منهم فإن الأشاعرة يقولون

(الجواهر الروحانية)

وهي التي لا تكون متحيزة ولا حالة في المتحيز وقد عرفت أن الفلاسفة هم الغائلون بها وعرفت أقسامها فنقول أما الهوى وقد سبق الكلام فيها وأما الأرواح البشرية فسيأتى للقول فيها إن شاء الله تعالى وأما النفس السماوية والمعقول فهي الملائكة وقد تكلمنا على أذهابهم في اثباتها (١) .

(القول : في الملائكة والجن والشياطين)

قال المتكلمون : أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة والفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها قالوا لأنها إن كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب أن لا يكون لها قوة على شيء من الأفعال وأن يفسد تراكمها بأذى سبب وإن كانت كثيفة وجب أن نشاهدها وإلا لجاز أن يكون محضر تنا جبال ولا نراها والجواب لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا أنها كثيفة لكن بينا أن إحصاء الكثيف عند الحضور غير واجب وأما الفلاسفة فقد زعموا أنها لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز ثم اختلفوا فالاكثر قالوا لأنها ماهيات مخالفة بالنوع للأرواح البشرية ومنهم من يقول الأرواح البشرية التي كانت أبدانها إن كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتعلق ضربا من التعلق بأبدانها وتعاونها على أفعال الشر فذاك هو الشيطان وإن كانت خيرة كان الأمر بالعكس (٢) .

— لا مؤثر إلا الله وإن كان خصماؤهم يازمونهم القول به في وجود صفات الله تعالى وأكثر القائلين بالعلة والمعلول لا يقولون بالمقارنة لقولهم إن ذلك يقتضى محالا وهو تحصيل الحاصل أما الحكماء فيقولون بذلك وههنا يكون قولهم للكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بأن الصورة تنكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيحا فإنه إذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان مجموعهما لا يمكن أن يكون كاسرا ومكسورا في حالة واحدة كما لم يمكن في الكيفيتين والحق أن الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محملها ولذلك يحصل التوسط بين المساء الحار والبارد وإذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما ولا يازم منه محال .

(١) أقول : بأن القائلين بالجواهر التي لا تكون متميزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فيه نظر لأن أبا القاسم البلخي من المعتزلة وأتباعه ذكروا أن الروح الإنساني جوهر ليس له صفة العجز وإيراد الهوى ههنا على أنها من الجواهر الروحانية ليس يرضى عند الغائلين بها وأما النفوس السماوية والمعقول فلم يتكلم عليها في هذا الكتاب مما يدل على اثباتها إنما أورد حكماء الجرمانية فيها فقط وذكرها عند قسمة الجوهر على رأي الفلاسفة بأسمائها فقط .

(٢) أقول : نقل عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم أما الذين لا يفعلون إلا الخير فهم الملائكة وأما الذين لا يفعلون إلا الشر فهم الشياطين وأما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك فهم الجن ولذلك عد إبليس تارة من الملائكة وتارة من الجن وما نقله المصنف ظاهر .

خاتمة في أحكام الموجودات

والنظر من وجهين : النظر الأول في الوحدة والكثرة .

(مسألة : كل موجودين فلا بد وأن يكونا متباينين بنفسيهما)

ثم المتكلمون أنكروا كون التعيين أمرا ثبوتيا واحتجوا بأمر الأول أنه لو كان التعيين أمرا ثبوتيا لكان مساويا لسائر التعيينات في الماهية المسماة بالتعيين ويمتاز كل واحد منهما عن صاحبه بخصوصية فيلزم أن يكون للتعين تعيين آخر إلى غير النهاية الثاني وهو أن التعيين لو كان أمرا ثبوتيا لاستحال انضمامه إلى الماهية بعد وجود الماهية لكان الماهية لا توجد إلا بعد التعيين فإن كان هذا التعيين هو الأول لزم الدور وإن كان غيره كان الشيء الواحد معينا مرتين وهو محال . الثالث : وهو أن التعيين إذا كان أمرا مغايرا للماهية استحال أن يكون الوجود القائم بأحدهما هو الوجود القائم بالآخر لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلين بل يسكون وجود أحدهما غير وجود الآخر فيسكون الشيء الواحد ليس بواحد بل اثنين ، ثم الكلام فيهما كما في الأول ولا شيء من الواحد ليس بواحد بل أمور غير متناهية . واحتج القائلون بسكون التعيين أمرا ثبوتيا زائدا بأن هذا الإنسان يشارك الإنسان الآخر في كونه إنسانا ويخالفه في هويته ، وهويته مغايرة للإنسانية وتلك الهوية صفة ثبوتية ، لأن هذا الإنسان موجود والمفهوم من هذا جزء المفهوم من هذا الإنسان وجزء الموجود موجود فالمفهوم من هذا موجود^(١) .

(مسألة : الغيران إما أن يكونا مثلين أو مختلفين)

والمختلفان إما أن يكونا ضدّين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يتمتع اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض ، وإما أن لا يسكونا كذلك كالسواد والحركة ، واختلف المتكلمون في الغيرين فالمتزلة قالوا الشيطان وأصحابا قالوا هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر إما بمكان أو بزمان أو وجود وعدم ، والخلاف لفظي محض ، أما المتلان فحددهما بأنهما اللذان يشتركان في الصفات الداتية أو أنهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو يسد مسده وهذه العبارات مختلفة لأن الاشتراك مرادف للتماثل ، والقيام مقام الآخر افظة مستعارة حقيقتها

(١) أقول الحجة الأولى أوردها للمتكلمين لأنها يتوجه على تقدير ثبوت تعين كل يشترك فيه لتعريفات ولو كان كذلك لكان ماهية التعيين مشتركا فيها فلم يكن تعينا ، والمراد هنا من التعيين ما به المغايرة بين المثلين وهو لا يكون مشتركا فيها ، وإنما يقال على أفراد التعيينات الذين أو ما به المغايرة قولاً عرضياً وصار كل واحد منهما منها غير الآخر بنفسه بتعين آخر ، فلا يلزم من ذلك أن يكون للتعين تعين .

والحجة الثانية القائلة بأن التعيين لو كان ثبوتيا لاستحال انضمامه إلى الماهية إلا بعد وجود الماهية فليس بوارد لأن التعيين هو الذي يوجد الماهية بسبب انضمامه إليها ، ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت التعيين مرتين .
والحجة الثالثة القائلة بأن وجود الماهية غير وجود التعيين فهما اثنتان بل أمور غير متناهية ليس بصحيح لأن الماهية توصف بالوجود بسبب انصافها بالتعين ، وكما أن الماهية المعينة لموجود واحد .

التمائل فيكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه ، والحق أن هذه الماهيات متصورة تصورياً أولاً لأن كل واحد يعلم بالضرورة أن السواد يماثل السواد ويخالف البياض ، وتصور المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق وجزء اليدبي أولى أن يكون يدبياً^(١) .

(مسألة : يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة خلافاً للمعتزلة)

لنا أن بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم وإلا لما كانا مثلين ، ولا بالعرض لأن نسبة جميع العوارض إلى كل واحد منهما على السوية فلا يكون كونه عارضاً لأحدهما أولى من كونه عارضاً للآخر فيكون علة لكل واحد منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز بينهما البتة فيكون الاثنان واحداً وهو محال .

احتج الخصم بأن حكم الشيء حكم مثله فإذا كانت الذات قابلة للآخر .

جوابه أن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنان واحداً^(٢) .

(مسألة : زعم بعضهم أن الغيرين متغايران بمعنى وكذا المثلان والضدان والمختلفان)

احتجوا بأن المفهوم من كون السواد والبياض سواداً وبياضاً مغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين ، وكذلك بأن التغاير والاختلاف والتضاد ، حاصلة في غير السواد والبياض وظاهره أنه ليس أمراً سلبياً فهو أمر ثبوتي ، ثبت أن المتغايرين متغايران بمعنى وكذا المثلان مقابلان لمعنى ، ثم قالوا وذلك المعنى لا بد وأن يغاير غيره فغايره لغیره معنى قائم به ، وهو أنه لا بد وأن يكون إما مثلاً لغيره أو مغايراً له ومخالفاً ، ومماثلته مع غيره أو مخالفته له معنى قائم به ، ثم السكلام فيه كما في الأول وهو يوجب القول بمعانٍ لانهاية لها

(١) أقول : الشيطان إما أن يمكن أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه أو لا يمكن ، والأول ينقسم إلى المثلين والمختلفين ، فإذا جعل الغيران شيئاً فقط سهل الأقسام الثلاثة ، وإن جعلاً يمكن انفارقة خرج منهما قسم واحد وهو الشيطان اللذان لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر أولاً يمكن ، والقسم الأول على رأى من يقول إن صفات الله لا هي عز ولا غيره يصح لخروج الموصوف والصفة عن كونهما غيرين على التفسير الثاني وهل هما شيئان أم لا فيه خلاف ، وقد جوز إطلاق الشيتين عليهما أبو الحسن وأبى عن ذلك أصحابه .

(٢) أقول : عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته أن يدل على عدم العلم بالتغاير ، والحكم بأن المثلين المجتمعين لا يتمايزان بالعوارض منقوض بانحراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع نقطة واحدة في الوضع فإنها انحراف خطوط متغايرة وكونها كذلك من عوارضها ، والحكم بأن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنان واحداً دعوى مجردة عن بيان ، ومشايخ المعتزلة جوزوا جمع المثلين وقالوا العلة في كون بعض الأعراض أشد من بعض هذا اجتماع الأمثال من تلك الأعراض في محل واحد ، والذين يقولون باستحالة جمع المثلين ربما عدوها في المتضادين وحينئذ لا يكون قسمة المختلفين إلى المتضادين وغير المتضادين قسمة عام إلى خاصين ، لأن المثلين أيضاً يدخلان في المتضادين ، وحينئذ ينبغي أن يقسم الغيران إلى المتضادين والمختلفين والمتضادين إلى المثلين وإلى غيرهما .

فالتزموا ذلك وكلامنا في هذا الباب قد تقدم (١) .

النظر الثاني في العلة والمعلول

(مسألة : كون الشيء مؤثراً في غيره متصور تصوراً بديهياً)

لأننا ببداية العقول نعلم معنى قولنا قطعنا اللحم وكسرت القلم والتقطيع والتكسير تأثير مخصوص، فلما كان تصور التأثير المخصوص بديهياً كان تصور مسمى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهياً (٢) .

(مسألة : العدم لا يعمل ولا يعمل به)

لأننا إن جملنا العلية والمعلولية وصفين ثبوتين استعمال كون المعدوم علة ومعلولاً لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ، وإن لم نقل به كان التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثر وذلك يستدعي أصل الحصول ، وقالت الفلاسفة علة العدم عدم العلة لأن الممكن دائر بين الوجود والعدم ، وكما يستدعي رجحان الوجود علة وجودية استدعى رجحان العدم علة عدمية . والجواب أن العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان (٣) .

(مسألة : المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان)

ولما لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع فيمتنع استناده إلى الآخر فيستغنى بكل واحد منهما عن

(١) أقول هذا القول منسوب إلى قدماء المعتزلة وقد مر كلام القائلين بقيام الأعراض بالأعراض مرة بعد مرة إلى ما لا نهاية له مثل معمر وغيره ، والحق أن هذه الأمور اعتبارات عقلية يعتبرها العقل في أمور معقولة، وللعقل أن يجعل تلك الاعتبارات أموراً معقولة ويعتبر فيها تلك الاعتبارات مرة بعد أخرى ، ولذلك أن يقف العقل ولم يظن القوم لذلك وسموها بالمعاني .

(٢) أقول : هذا المعنى هو الذي يسميه الفلاسفة بالفعل والانفعال اللذين حددهما المصنف في الأعراض النسبية ، وأنكر وجودها وذكر أنهما لو كانا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما .

(٣) أقول : العدم المطلق لا يعمل ولا يعمل به أما العدم المقيد فربما يعمل ويعمل به كما يقال عدم علة الفقر وعدم الغذاء للحيوان الصحيح علة الجوع ، ومن ذلك الباب قوام عدم العلة علة عدم المعلول .

وفي قوله « وإن لم يقل به » ، يعنى بسكون العلية والمعلولية وصفين ثبوتين كان التأثير عبارة عن حصول الأثر موضع نظر ، لأن التأثير حصول أثر غير مؤثر بشرط كونهما موجودين في الخارج أو مطلقاً والكلام في وجودهما الخارجى ، وهو لم يرد في البيان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير . قوله وذلك يستدعي أصل الحصول يقال عليه يستدعي الحصول الخارجى لو كان التأثير إيجاداً أما إذا كان أعم من الإيجاد فلم يستدعه قوله المعدوم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان فالجواب أن الممكن الذي لا يعتبر معه وجود ولا عدم ليس بنفي محض ويساوى لسببه في الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما إلى مرجع عقلاً وهو مرادهم من العلية .

كل واحد منهما وهو محال (١) .

(مسألة : المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلةتين مختلفتين خلافاً لأكثر أصحابنا)

لنا : أن السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادة .

احتجوا بأن افتقار المعلول إلى العلة المادية إن كان لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب في كل ما يساوى ذلك المعلول أن يفترق إلى مثل تلك العلة ، وإن لم يكن شيء من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة ، والغنى عن الشيء يستحيل تعليله به .

والجواب : أن المعلول لماهيته ينتقل إلى مطلق العلة وتعين العلة إنما جاء من جانب العلة لا من جانب المعلول (٢) .

(مسألة : العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافاً للفلاسفة والمعتزلة)

لنا أن الجسمية تقتضى الحصول في المسكان وقبول الأعراض .

احتجوا بأن مفهوم كونه مصدراً لأحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدراً للآخرى ، فالمفهومان المتغايران إن كانا داخليين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفرداً بل يكون مركباً ، وإن كانا خارجيين كانا معلولين فيكون السكلام في كيفية صدرهما عنه كالسكلام في الأول فيفيض إلى التسلسل ، وإن كان أحدهما داخلياً والآخر خارجياً كانت الماهية مركبة لأن الداخل هو جزء الماهية وما له جزء كان مركباً ، وكان المعلول أيضاً واحداً لأن الداخل لا يكون معلولاً .

والجواب : أن مؤثرية الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه ، وإذا كان كذلك بطل لأن يقال إنه جزء الماهية أو خارج عنها (٣) . والذي يدل عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الأخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفاهيم كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الألف ليس (ب) مغايراً لمفهوم ليس (ج) ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا ههنا (٤) .

(١) أقول : هذا صحيح إذا كان المراد من الاجتماع والاستقبال كون كل واحد من العلةتين تاماً وبالفعل أى مشتملاً هذا على العلل الأربع وشروطها .

(٢) : أقول : الحاصل أن المعلول ينتقل إلى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل لا إلى خصوصياتها .

(٣) أقول : الأشعرية قالوا الصفة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد أما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه إذ لم يقولوا بعلة . عدا المضارب ، والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات أيضاً وصاحب الكتاب خالف السكك والحصول في المسكان وجودي ومعلول للجسمية من باب التأثير وقبول الأعراض ليس بوجودي عنده وإن كان وجودياً لكنه من باب التأثير وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعة فليس هذا الدليل بصحيح ودلائلهم غير صحيحة على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه أن مؤثرية المؤثر الواحد في أثر لا يكون من جهة مؤثرية في غير ذلك الأثر ثم الجهتان إما داخليتين أو غير داخليتين إلى آخره .

(٤) أقول : الإضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم إن العلة الواحدة لا يصدر عنها شيان من حيث أنها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يقبهما قابلان عنها فلا توجه للنقض بالإضافة والسلب عليهم .

(مسألة : العلة العقلية يجوز أن يتوقف إيجابها لآخرها على شرط منفصل خلافا لأصحابنا)
لنا أن الجوهر يوجب قبول الأعراض بأسرها لكن صحة كل عرض مشروط بانتفاء ضده عن المحل (١) .

(مسألة : العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة عندنا خلافا لأصحابنا)

لنا أن العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة ، وكذا كل واحد من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك الآحاد يوجب العشرية .
واحتجوا عليه بأن واحداً لما لم يوجب فالجميع لا يوجب أيضاً لأن الماهية باقية كما كانت .
والجواب النقص - وبالله التوفيق (٢) .

الركن الثالث في الإلهيات والنظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء

(القسم الأول في الذات)

قد هرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض ، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع إما بإمكانه أو حدوثه فهذه وجوه أربعة .

الأول : الاستدلال بحدوث الأجسام وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله « لا أحب الآفلين » ، وتحريمه أن العالم محدث وكل محدث فله محدث الأول تقدم وأما الثاني فالدليل عليه أن المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر ، أما أن المحدث ممكن فلأن المحدث هو الذي كان معدوماً ثم صار موجوداً وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود ولا معنى للعدم إلا هذا ، وأما إن الممكن لا بد له من مؤثر فقد تقدم (٣) .

(١) أقول : نفاة الأحوال من الأشاعرة لا يقولون بالذات والمعلول ومثبتوها يقولون بالمعاني الموجبة لأحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الأحكام وإيجابها لا يتوقف على شرط ، والجوهرية عندهم ليست من المعاني ولا يرد عليهم بها نقض بل المعاني عندهم محصورة وذلك أن الصفات عندهم إما صفات نفسية وإما صفات معنوية أما النفسية فهي ما يلزم نفس المرصوف ويبقى معها ما بقيت كالتحيز للجوهر والمعنوية ما تكون معللة بمعنى كالمية المعللة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة لكونه عالماً ، ومخالفة صاحب الكتاب إياهم من غير تعرض لموضع الخلاف .

(٢) أقول : قد مر أن الأشاعرة لا يقولون بعملية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون إن الله يخلق العلم بالنتيجة على سبيل إجراء الأداة وكل ما يورده المصنف في هذا الموضع مثالا للعللة ليس عندهم علة وأما مجموع الآحاد فهو نفس العشرة ، والدليل عندهم المعاني المذكورة وليس شيء منها مركب ، فإذا هذا الخلاف يرجع إلى اللفظ .

(٣) أقول : المتأخرون من المنكلمين يقولون : الحكم بأن كل محدث فلا بد له من محدث بدیهي غير محتاج إلى الاستدلال بإمكانه على احتياطه إلى المحدث ،

فإن قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم إلا على قولنا إن كل محدث ممكن .

قوله : المحدث كان معدوماً ثم صار موجوداً فيكون قابلاً للعدم والوجود لا محالة .

قلنا من مذهبكم أن المعدوم ليس بشيء لاعين ولا ذات بل كان نفياً محضاً ، وإذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول والادّبول ، سلبنا صحة الحكم عليه ، لكن لم لا يجوز أن يقال إنها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها ، تقريره أن الشيء بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه لا إلى الأول وإلا لزم صحة كون الشيء مع كونه مسبوقاً بالعدم أزيلاً وذلك محال ، فإذا لصحة وجوده بداية فقبل تلك الصحة كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب واجباً لذاته .

والجواب : أن قولنا الممكن قابل للوجود والعدم لا نعني به أن تلك الماهية متغيرة حالة الوجود والعدم بل نعني به أن الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها .

قوله : لم لا يجوز أن تكون الماهية ممتنعة لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر .

قلنا : هب أن الأمر كذلك لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته الخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الآخر ، والماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها إلا القبول .

قوله : الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقاً بالعدم لصحة وجوده أول .

قلنا : لا نسلم وإلا لزم أن يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت بلحظة يوجب صيرورته أزيلاً وذلك محال بالبدئية^(١) .

(١) أقول : جوابه عن اعتراضه بأن المعدوم نفي محض فكيف يكون قابلاً للعدم والوجود ليس كما ينبغي فإن قوله والماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها معناه أن الماهية كان لها وجود جائز الاستمرار حال البقاء استمرار الوجود في الأزمنة المقدرة والحقيقة وأيضاً معنى بطلانها أن الماهية تصير نفياً محضاً وذلك غير معقول على الجواز أما العقل الماهية من غير أن يفرض معها وجود أو عدم ثم نقول إن تلك الماهية المعقولة يمكن أن يكون مع الوجود الخارجي ويمكن أن لا يكون معه .

وقوله : لم لا يجوز أن يقال إنها كانت واجبة العدم لعينها لجوابه عن ذلك بقوله هب أن الأمر كذلك لكن الامتناع متوقف على حضور وقت ، وكذلك الوجوب فالماهية من حيث هي لا يبقى لها إلا القبول ليس من الإنصاف ، فإن السابق إلى الفهم من كلامه أنه سلم الاعتراض ، ثم أجاب بوجه آخر وليس مراده أن الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية بل لحضور غيرها معها .

وأما القول بأن صحة وجود المحدث له لذاته وقبلها كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب ممكناً لذاته لجوابه عنه بالمنع المطلق وبيان أنه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزيلاً ليس أيضاً بسديد لما مر في مسألة الحدوث في تفسير الأول والثاني الصحيح البداية لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لالذاته وتعيين وقته الحدوث بلحقه من خارج ليست غير الحدوث وقبل البداية له امتناع بالغير أى يمتنع لسكونه قبل صحته ←

الظن الثاني : الاستدلال بالإمكان وتقريره أن يقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد ، ثم يشاهد في الأجسام كثرة ممكنة وكل يمكن فله مؤثر على مامر .

الطريق الثالث : حدوث الأعراض مثل ما لشاهده من انقلاب النطفة هلقة ثم مضغة ثم لحاودما فلا بد من مؤثر ، وليس المؤثر هو الإنسان ولا أبواه ولا بد من شيء آخر .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة .

لأننا نقول : تلك القوة إما أن يكون لها شعور واختيار في التنكيرين وإما أن لا يكون ، والاول باطل ولا إمكانات النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معلوم الفساد بالبديهة ، والثاني أيضاً باطل لأن النطفة إما أن تكون جسماً متشابهة الأجزاء في الحقيقة وإما أن لا تكون كذلك ، فإن كان الاول لزم أن يتخلق النطفة كرة لأن القوة البسيطة إذا أثرت في المادة البسيطة لا بد وأن تفعل فعلاً متشابهاً وهو الكرة وهذا هو الذى عليه تعويل الفلاسفة في كرية البسائط ، ولأن كان الثاني كانت النطفة مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط يكن القائم بها قوة بسيطة وذلك يقتضى الكروية فيلزم أن تتخلق النطفة كرات مضموم بعضها إلى البعض ، ولما بطل ذلك علمنا أن المؤثر في خلق أبدان الحيوانات والنبات مؤثر حكيم .

الطريق الرابع : إمكان الأعراض وتقريره أن نقول الأجسام متساوية في الجسمية فاخصاص كل واحد منها بماله من الصفات يكون جائزاً لأن كل ماصح على الشيء صح على مثله والإمكان محوج إلى المؤثر على ما تقدم (١) .

(مسألة : مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإن كان جائز الوجود
افتقر إلى مؤثر آخر فيما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى إلى واجب الوجود وهو المطلوب)

أما بطلان الدور فلأن الشيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدماً في الوجود على المحتاج ، فلو افتقر كل واحد منهما إلى الآخر إمكان كل واحد منهما متقدماً في الوجود على الآخر فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدماً على المتقدم متقدماً ، فالتثنية متقدم على نفسه هذا خلف ، وأما بطلان التسلسل فلأن مجموع تلك الأمور التي لانهاية لها مفتقر إلى كل واحد منها وكل واحد منها يمكن والمفتقر إلى الممكن يمكن فالمجموع ممكن وكل يمكن فله مؤثر فالمجموع له مؤثر والمؤثر إما نفس ذلك المجموع أو أمر داخل فيه

← بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته أزلياً مع أن الصحة التي له لذاته أزلية .

(١) أقول : بعض هذا الكلام وهو الطريق الثاني خطائي ، وليس يدل على أن للعالم صانعاً بل يدل على احتياج كل يمكن أو حادث من أجزاء العالم إلى مؤثر ولا يدل على أن الجميع محتاج إلى مؤثر ، وذلك لا يمكن إلا بالرجوع إلى الطريق الثاني .

وقوله : إن كانت النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير ذى شعور لزم أن يكون المتخلف كرات مضمومة بعضها إلى بعض ليس بشيء ، لأن البسائط حال الامتزاج لا يجب أن تقتضى ما يقتضى كل واحد منها حال الانفراد .

أو أمر خارج عنه ، الأول باطل لأن المؤثر متقدم على الأثر فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال ، والثاني باطل لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع فإنه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ، وإذا لم يكن علة لنفسه ولا لآلته لم يكن علة لآلك المجموع ، فثبت أنه لابد لذلك المجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا ، فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب ومضى ثبت كونه واجبا لذاته ثبت أنه أزلى قديم باقى أبدى (١) .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال مدبر العالم ممكن الوجود لكن الوجود به أولى فلاجل هذه الأولوية تستغنى عن المؤثر ، سلمنا أن الوجوب بالنسبة إليه كالعدم لكن لم قلت إنه يقتدر إلى السبب .

بيانه : أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الحدوث لا الإمكان ، فإذا كان ذلك المؤثر قديما لم يحتاج إلى المؤثر سلمنا أنه لابد من سبب فلم قلت أن الدور باطل .

قوله : ولأن العلة قبل المعلول فيلزم أن يكون كل واحد منهما قبل نفسه .

قلنا : تدعى القبلية بالزمان أو بالذات أو بمعنى آخر فإن غنيت به الأول فهو باطل لأنه لا معنى لكون الشيء مؤثرا في الغير إلا صدور الأثر عنه على ما تقدم ، فقبل صدور الأثر عنه يستحيل أن يكون مؤثرا وإذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان ، وإن غنيت به التقدم بالذات فنقول تعنى بالقدم بالذات

(١) أقول : فى إبطال التسلسل موضع نظر ، وذلك أنه أثبت لمجموع الأمور الغير المنتهية مؤثرا بسبب احتياج المجموع إلى آحاده وإنما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لانهاية لها هي الآحاد ، وإذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا للعلة يلزم أن لا يكون علة بانفراده بالمجموع ، ولا يلزم أن لا يكون هو مع سائر الآحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ يكون علل المجموع داخلة فيه ، ولا يلزم من ذلك أن يكون علة المجموع خارجة فلا يتم مطلوبه .

وفى قوله : وإذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع ، نظر لأنه إذا أراد أنه لم يكن علة قامة كان صحيحا لأننا إن فرضنا مجموعا مؤلفا من واحد وبمكن هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لآلته ، ومع ذلك يكون كل واحد منهما جزءا من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة منه .

وأما لإثبات امتناع ما لانهاية له فى الوجود بدليل التطبيق كما قالوه فى الكتب الحكمية فلا يتم ، والدليل هو أن ينقض من غير المنتهى جملة متناهية ويتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل النقصان ويقال لابد من أن يكون لإحدى الجملتين أنقص من الأخرى بعدد متناه فيكون الجملتان غير متناهييتين كما مر بيانه ، وإنما لا يتم بمثل ما قلنا فى الحوادث ويتم بمثل ما مر وهو أن يكون من مدبر العالم إلى ما لانهاية له جملة من العلل غير متناهية مرتبة كلها موجود والجملتان متطابقتان فى الخارج من غير احتياج إلى توهم ومتساويتان فى الجانب الذى إلى العالم ، ومن الواجب أن يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بوحدة من العلل فى الجانب الآخر الذى فرض غير متناه ، ويلزم من ذلك انقطاع المعلومات قبل انقطاع العلل المقتضى لتناهيها مع فرضها غير متناهيين وذلك خلف فإذا كون العلل غير متناهية محال فالنسبة محال .

كونه مؤثراً فيه ، أو تعنى به أمراً آخر ، فإن عنيت به المؤثر كان قولك لو كان كل واحد منهما مؤثراً في الآخر لسكان كل واحد منهما متقدماً على الآخر إلزاماً للشيء على نفسه ، وإن عنيت به أمراً آخر فلا بد من بيان ماهية ذلك المتقدم ليتمكن من إقامة الدلالة على أن الشيء يستحيل أن يكون متقدماً على نفسه بذلك المعنى ، سلمنا فساد الدور فلم قلت أن التسلسل باطل .

قوله : ذلك المجموع مفتقر إلى كل واحد من تلك الآحاد .

قلنا: لا نسلم أنه يصح وصف تلك الأسباب والمسببات بأنه مجموع وكل ، لأن هذه الألفاظ مشعرة بالنهاى فلا يصح إطلاقها إلا بعد ثبوت التناهى وهو أول المسألة ، سلمنا أنه يصح وصفها بذلك لسكنا نقول إن دل ما ذكرته على فساد التسلسل فههنا ما يدل على صحته .

بيانه : وهو أن هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر فالمؤثر فيها إما أن يكون محدثاً أو قديماً فان كان محدثاً فالسكلام فيها كالسكلام في الأول ، فإما أن يتسلسل فيكون ذلك عبرافاً بصحة التسلسل أو ينتهى إلى قديم وذلك هو القسم الثانى من القسمين المذكورين .

فنقول: تأمير ذلك القديم في ذلك الحادث إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف ، فإن لم يتوقف على شرط لزم من قدم المؤثر قدم هذا الحادث وإلا لسكان نسبة صدور الأثر كنسبة لاصدوره عنه ، وإن لم يفتر صدور عنه إلى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن لاعن سبب وذلك ليسد باب إثبات الصانع ، وإن افتر لم يكن المؤثر التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجح مؤثراً تاماً هذا خلف ، وأما أن يتوقف على شرط فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الإشكال ، وإن كان محدثاً فإما أن يكون مقارناً لذلك الحادث أو سابقاً عليه فإن كان مقارناً فالسكلام في حدوثه كالسكلام في الأول ، فإن كان شرط حدوثه هو الحادث الأول لزم الدور ، وإن كان شرط حدوثه حادثاً آخر لزم التسلسل وأما إن كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثاً سابقاً عليه فنقول حال حدوث ذلك الحادث لم يكن التقديم مؤثراً بالفعل في الحادث اللاحق وعند فتائه يصير مؤثراً فيه بالفعل فذلك المؤثرية حكم حادث لا بد لها من مؤثر ، فإن كان هو الحادث الذى عدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال ، وإن كان هو الحادث الذى حدث به لزم الدور ، وإن كان حادثاً آخر لزم التسلسل ، فظهر أنه لا بد من التزام التسلسل .

سلمنا صحة إيلكم على وجود واجب الوجود لكنه معارض بوجهين آخرين الأول أنا لو فرضنا موجوداً واجب الوجود لكان وجوده إما أن يكون مساوياً لوجود الممكنات وإما أن لا يكون ، والقسم الثانى باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوماً واحداً والأول أيضاً باطل ، لأن ذلك الوجود إما أن يكون عارضاً لمساهيته أو لا يكون فإن كان الأول كان ذلك الوجود ممسكناً وله علة فاعلمة إن كانت تلك المساهية كان المعدوم علة للوجود وهو محال ، وإن كان غيرها كان واجب الوجود مفتقراً في وجوده إلى سبب منفصل هذا خلف ، وإن لم يكن ذلك الوجود عارضاً لمساهيته وهو محال لأنه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساوياً للوجود الذى هو وصف

عارض لما هيأتنا ، وكل ما صح على الشيء صح على مثله ، فيلزم أن يصح على ماهيته كل ما يصح على وجودنا فيكون وجوده ممكنا ومحدثا وهو محال .

الثاني : أنه لو كان واجب الوجود لكان قديما والمعقول من القديم هو الذي لازمان يفرض موجودا فيه إلا وقد كان موجودا قبل تلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم ، بيانه في باب القديم والمحدث فيلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك محال . لا يقال تقدم الباري تعالى على العالم بزمان مقدر لابزمان محقق ، وتفسيره أن الله تعالى تقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان الاول لأننا نقول تقدم الباري تعالى على العالم إذا كان حاصل في نفس الأمر محققا وذلك التقدم لا يتحقق إلا بواسطة الزمان استحالة كون الزمان مقدر ابل لابد وأن يكون محققا .

والجواب : قوله لم لا يجوز أن مدبر العالم جائز الوجود لكن الوجود به أولى .

قلنا : قد تقدم .

قوله : هب أنه جائز الوجود على التساوي لكن لما يحتاج إلى المؤثر لو كان محدثا .

قلنا : بينما أن علة الحاجة هي الإمكان فقط .

قوله : ما الذي عنيت بتقدم العلة على المعلول .

قلنا : العقل مالم يفرض للمؤثر وجودا استحالة أن يحكم عليه بكونه مؤثرا في الغير ومرادنا من التقدم هذا القدر .

قوله : لا يمكن وصفه بكونه كلا ومجموعا إلا إذا ثبت كونه متناهيا .

قلنا : مرادنا من الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها .

قوله : المؤثر في حدوث الحوادث اليومية إما القديم أو المحدث .

قلنا : قد بينا أن المؤثر هو الصانع القديم المختار ، وأن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا المرجح .

قوله : واجب الوجود إما أن يكون وجوده عين ماهيته أو غيرها .

قلنا : بل عين ماهيته وقد تقدم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود مشترك فيه .

قوله : يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان .

قلنا : إذا جاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان (١) .

(١) أقول : قوله في معارضته دليل لإبطال التسلسل بإثبات صحة إن كانت المؤثرية في الحادث اللاحق

موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال .

(مسألة : صانع العالم موجود خلافا للملاحدة لعنهم الله تعالى)

لنا لو لم يكن موجودا لكان معدوما والمعدوم نفي محض لا خصوصية فيه ولا امتياز فلا يصلح للإلحاح .
فإن قيل لاسلم أنه لا واسطة بينه تقدم في مسألة الحال ، سلمنا لكن لم قلت إنه لا يجوز أن يكون معدوما .
قوله : لأن المعدوم لا امتياز فيه .

قلنا : لاسلم فإن عدم السواد عن المحل يصح حلول البياض فيه ، وعدم الحركة لا يصح وكذلك عدم
اللازم يقتضي عدم الملزوم ، وعدم غيره لا يقتضي ذلك ، وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجزة على الصدق ،
وسائر العدميات ليس كذلك ، سلمنا ما ذكرتموه لكنه معارض بما أنه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في

وجوابه الصحيح أن يقال : عدم الحادث السابق شرط به يتم المؤثر في الحادث اللاحق والعدميات يجوز
أن تكون شروطا كما مر بيانه .

وقوله في الجواب عن ذلك : أنا بينا أن المؤثر هو الصانع القديم المختار وأن المختار يصح منه ترجيح أحد
الجائزين على الآخر لا مرجح فيه نظر فإنه لم يبين إلى الآن كون المؤثر مختارا وإنما سيبينه فيما بعد بناء على حدوث
العالم ، فإن نفي حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور ، وأيضاً ادعاء أن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين
لا مرجح غير مسلم ، فإن المختار هو الذي يكون قوله تبعا لإرادته وداعيه لا أن يكون الفعل واقعا منه اتفاقا
والداعي يكتفي في الترجيح .

وقول القدماء : إن الجامع مختار أحد الفرضين المتساويين من غير ترجيح أحدهما على الآخر مردود فإن غاية
كلامهم أن الترجيح في أمثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على أنه غير موجود فإن التحجير هو الذي لا يرجح
أحد دواعيه على الباقية والتحجير موجود قطعا في كثير من المختارين من أن البدئية حاكمة بأن الترجيح من غير
مرجح محال .

وأما المعارضة الأولى لإثبات واجب الوجود بأن وجود واجب الوجود إن كان مساويا بالوجود للممكنات
لزم أن يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس بشيء ، فإن من فهم الفرق بين المعاني المنوطة والمعاني المشككات
عرف أن الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوى ، وإن كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا وحيث
لا يلزم منه أن يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير أن يذهب إلى أن الوجود ليس بمشترك .

وقوله : إن كانت على الوجود ماهية الوجود كان المعدوم هلة للوجود فباطل ، لأن الماهية وحدها لا تكون
موجودة ولا معدومة وهذا هو عين مذهبه الذي ذكره في سائر المواضع وأبطله هنا .

وأما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه بأن تقدم الباري على العالم كتقدم بعض أجزاء الزمان
على البعض الآخر فقد سبق ما يرد عليه ، والحق أن الباري تعالى ليس بزمان والزمان من مبدعاته والوهم يقيس
ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما مر في المكان ، والعقل كما يأتي عن إطلاق التقدم المسكن على الباري
كذلك يأتي عن إطلاق التقدم الزماني عليه ، بل ينبغي أن يقال إن الباري تعالى تقدما خارجا عن القسمين ،
وإن كان الوهم خارجا عن توهمه .
(٢٠ - محصل)

الوجود ، فإن لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلاً للممكن مطلقاً فيكون ممكننا مطلقاً وإن خالفه كانت حقيقته مركبة وكل مركب مفتقر إلى أجوائه وغيره ، وكل مركب فهو مفتقر إلى غيره وكل مفتقر إلى الغير ممكن ، فالواجب ممكن . هذا خلف .

والجواب : بينا أن نفي الوسطة معلوم بالضرورة وبالبرهان على ما تقدم .

قوله : العدميات متميزة .

قلنا : لو كفي ذلك في أن يكون خالفاً فلا يجوز أن يكون الإنسان معدوماً وإن كانت الصفات القائمة به موجودة ، وذلك عين السفسطة أما المعارضة فجوابها لا نسلم كون الشيء وصفاً مشتركاً فيه بين الموجودات (١) .

القسم الثاني في الصفات

وهي أما سلبية أو إثباتية .

القول في السلوب .

(مسألة : ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لأمينها خلافاً لآبي هاشم)

فإنه قال ذاته مساوية لسائر الذات في الذاتية وإنما تخالفها بحالة توجب أحوال أربعة هي الحية والعالمية والموجودية والقادرية ، خلافاً لآبي علي بن سينا فإنه زعم أن ماهيته نفس الوجود والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات ، وزعم أنه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبى وهو أن وجوده غير عارض لشيء من الماهيات وسائر الوجودات عارضة .

لنا أن مخالفته لغيره لو كانت بصفة حصلت المساواة بالذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها إن لم يكن الأمر كان الجائر غنياً عن السبب وهو محال ، أو الأمر فيلزم التسلسل (٢) .

(١) أقول : كل ما ذكره في هذه المسألة خبط لعدم فهمه لكلام الملاحدة في هذه المسألة وهو أنهم قالوا مبدأ الكل تعالى واحد وموجود ، لا بمعنى أن الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به والوجود الذي يقابله العدم يصح عليه فإنه مبدأ لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه فهو واحد موجود من حيث كونه مبدأ للواحد والكثير ومبداً للوجود والعدم المنصور بإزاء الوجود ، ولا يصح الحكم عليه أيضاً بالوجوب ، فإن الوجوب والإمكان والامتناع متقابلة ولا يصل العقل إلى تعقله فإنه مبدأ العقل وخالق ما يفعله العقل فإذا هو ليس هو بوجوده ولا معدوم ولا بواحد ولا بكثير ولا بواجب ولا بغير واجب ، يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع ولا مبدع ، وبالغوا في هذه التبرئة وفي تنزيهه عن هذا التنزيه ، والحاصل أن العقل لا يصل إليه وهذا وإن كان كلاماً من جنس الطامات لا طائل تحته لكنه بعيد عما ذهب إليه المصنف واعترض عليه .

(٢) أقول : أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن جميع الذات متساوية في الذاتية لأن المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، والصفة التي تفردها بآبائنا الله تعالى دون غيره وهي صفة الإلهية وأما أبو علي ←

(مسألة : ماهية الله تعالى غير مركبة)

لأنها لو تركبت لافتقرت إلى كل واحد من أجزائها وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم (١) .

(مسألة : أنه تعالى ليس بمتحيز خلافا للجسمية)

لأنه لو كان متحيزا لكان مثالا لسائر الأجسام فيلزم إما حدوثها أو قدمها وهذه الدلالة مبنية على تماثل الأجسام ، وقد تقدم القول فيه .

واحتجوا من وجه آخر : وهو أنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في أصل التحيز فإن لم يخالفها من وجه آخر لزم المماثلة مطلقا فيلزم إما حدوثها أو قدمها ، وإثباتها في وجه آخر لزم وقوع التركيب في ذاته .

ويمكن أن يقال : لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفة لماهية سائر الأجسام وإن كانت مساوية لها في الحصول في الحيز فإن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد .

والأولى أن يقال : لو كان متحيزا لكان إما أن يكون منقسما أو غير منقسم والأول يقتضي التركيب وهو محال ، والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد ، وعلى القول بإثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء تعالى الله عنه علوا كبيرا .

وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بأن كل جسم مركب فالعالمية الحاصلة لأحد الجزأين غير الحاصلة للجزء الآخر ، وكل واحد من تلك الأجزاء يكون حيا عالما قادرا على الاستقلال فيفيض إلى تكثير الآلهة وهو محال ، وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل أحياء وعلما وقادرين (٢) .

سأبين سينا قال ماهية الله تعالى نفس الوجود مفيدة بلا عروضة لماهيته وماهيات الممكنات معروضة للوجود وهي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود ، فإذا لا يكون بين ماهية الله تعالى وبين سائر الماهيات مشاركة بوجه البتة إنما تكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات الممكنات ، لكنه يقول الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو بماهية شيء لا له ولا لغيره ، بل هو أمر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله وعلى سائر الموجودات بالتشكيك ، وليس هو بواجب الوجود ، وأما إلزام التسلسل في حجته فيمكن أن يدفع بأن يقال الصفات المختلفة يقتضي طرياقها على الذوات المتساوية وأنه بين جواز اشتراك العلل المختلفة في معلولاتها ، وأيضا إذا جاز تعلق المختار بأحد متساويين من غير مرجح فهذا جاز تعلق العفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجح .

(١) أقول : الماهية المعراة عن الوجود والعدم كيف يعقل إمكانها فإن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود وأيضا الماهية الوجودية ملزمة من الماهية والوجود فهي أولى بالإمكان لاسيما الوجود حاصلا عنها فهو ممكن وهو أحد أجزاء المجموع وهذا يلزم مذهبه .

(٢) أقول : لو كان متحيزا لم يكن منفصلا عن الكون فيلزم حدوثه لما مر سواء كان بمثالا لغيره من الأجسام أو مخالفا .

(مسألة : أنه تعالى لا يتحد بغيره)

لأنه تعالى حال الاتحاد إن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وإن صارا معدومين فلم يتحدا بل عدما وحدث ثالث ، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلم يتحدا لأن المعدوم لا يتحد بالموجود^(١) .

(مسألة : أنه تعالى لا يحل في شيء)

احتج أصحابنا بأنه لو حل في شيء إما مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل والاول باطل لوجهين ، الاول أنه يلزم احتياجه إلى ذلك الغير وكل محتاج يمكن فيكون الواجب لذاته يمكننا هذا خلف ، الثاني أن غير الله إما الجسم أو العرض فيلزم من وجوب حلوله في الغير إما حدرته أو قدم الجسم والعرض وهما محالان ، والثاني أيضا باطل لأنه إذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل والغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل ، وهذا الدليل ضعيف ، لأنه يقال لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحل .

قوله : لو وجب ذلك لسكان مفتقرا إلى ذلك المحل .

قلنا : لا نسلم ، ولم لا يجوز أن يقال إنه لذاته يوجب لنفسه صفة هي الحالية في ذلك المحل ، ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه إليها ، ألا يرى أنه يجب اتصافه بكونه عالما قادرا وإن لم يلزم احتياجه إلى شيء فكذا هنا .

قوله : بأن غيره إما الجسم أو العرض .

قلنا : لا نسلم فإنكم ما أقمت دليلا قاطعا على ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال إنه تعالى أوجب لذاته عقلا أو نفسا ،

← وقوله : على تقدير التماثل إن خالفها بوجه لزم وقوع التركيب ليس بصحيح مطلقا ، بل الصحيح أنه إن خالفها بوجه داخل في ماهيته وحينئذ لا يكون التماثل مطلقا ، إنما التماثل المطلق يقتضي أن تكون المخالفة بعرض وحينئذ لا يلزم التركيب .

وأما قوله : لو كان منقسما لسكان مركبا ليس بصحيح ، لأن المنقسم بالعقل يكون مركبا ، وأما القابل للانقسام فلا يلزم تركيبه إلا إذا صح الاستدلال بالانقسام على إثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول بذلك . والاستدلال الأخير مبنى على أن الجزء يجب أن يوصف بما يوصف به الكل وذلك بما لم يذهب إليه أحد بخلاف عكسه .

(١) أقول : قال بالاتحاد من القدماء فرقونوس وهو قال إذا عقل العاقل شيئا اتحد بذلك المعقول وإذا عقل الأشياء اتحد بالعقل انفعال فصار هو مع العقل انفعال واحد ، وأيضا قالت النصارى به حين قالوا اتحدت الأقانيم الثلاثة الأب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح باللاهوت ، وأيضا قال بعض المتصوفة من المسلمين به حيث قالوا إذا وصل العارف نهاية مراتبه اتقى تعينه وصار الموجود هو الله ، ويقولون لتلك المرتبة الفناء في التوحيد ، وهذه الأقوال إن كانت عبارة عن غير المفهوم من الاتحاد فلا ينبغي أن يقال عليها إلا بعد تحقق معانيها ، وإن كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليها ما قاله المصنف .

ثم إنه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالة في ذلك المحل ، سلمنا الحصر ، لكن لم لا يجوز أن يقال إنه لا يجب حله في المحل مطلقا لكن ذاته تقتضى الحلول في المحل لكن بشرط حدوث المحل ، وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل ؛ وهذا كما نقوله إن كونه تعالى عالما بوجرد العالم واجب لكن بشرط وجود العالم فلا جرم لم يحصل هذا علم قبل وجود العالم ، سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يحصل في المحل مع جواز أن لا يحصل . قوله : الغنى عن المحل لا يحصل ، قلنا هذا مجرد الدهوى فأين الدليل ، والمتمم في إبطال الحلول أن المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه ، وهذا إنما يعقل في حق من يصح عليه الحصول في الحيز ، ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحلول عليه محالا ^(١) .

(مسألة : أنه تعالى ليس في شيء من الجهات خلافا للكرامية)

لنا أنه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلا وذلك معلوم بالضرورة ، ولأن مكانه تعالى إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعى مخصصا ، وذلك المخصص لابد أن يكون مختارا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فكونه في المكان محدث هذا خلف . وإن غائف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجودا لأن الاختلاف في النفي المحض محال وذلك الموجود إن لم يكن مشار إليه لم يكن الموجود فيه مشار إليه فإن كان كونه كذلك بالذات كان جسما فإذا فرضنا الله تعالى موجودا فيه كان البارئ تعالى حالا في الجسم وهو محال ، وإن كان بالعرض كان ذلك عرضا حالا في الجسم فالبارئ تعالى لما كان حالا فيه كان حالا في الجسم فكان حالا في الجسم هذا خلف ^(٢) .

(١) ذهب بعض النصارى إلى حلول الله تعالى في المسيح وبعض المتصوفة إلى حلوله في العارفين الواصلين ، والمعقول من الحلول عند الجمهور قيام موجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ، والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته ، فإن عني به غير ذلك فلا كلام فيه إلا بعد تصور معناه . وقولهم : غير الله إما الجسم أو العرض فممنوع كما ذكر .

أما قولهم : الغنى عن المحل يستحيل أن يحل في المحل فصحيح على ما فسرنا الحلول به أما على معنى غير ذلك فغير معلوم .

وقوله : المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه يقتضى أن يكون حلول الصورة في المادة لا غير معقول ، وحلول الأعراض النفسانية في النفوس غير معقول ، ولو كان الأمر كذلك لكن ذلك في نفي جميعها ، ولما استعمل المتكلمون بغير ذلك في إقامة الأدلة على نفوسها بل اقتصروا على القول بأن ذلك غير معقول .

والحق أن حلول الشيء لا يتصور إلا إذا كان الحال بحيث لا يتبين إلا بتوسط المحل ولا يمكن أن يتبين واجب الوجود بغيره ، فإذا حلوله في غيره بهذا الوجه محال .

(٢) أقول جميع المجسمة اتفقوا على أنه تعالى في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد ←

تنبية : الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة الأدلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل .
وحينئذ إما أن يفرض عليها إلى الله تعالى على ما هو مذهب السلف ، وقول من أوجب الوقف على قوله
« وما يعلم تأويله إلا الله » ، وإما أن يستقل بتأويلها على التفصيل على ما هو مذهب أكثر المتكلمين وتلك
التأويلات مستقيمة في المطولات (١) .

(مسألة : لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية)

لما لوضح اتصافه بها لكانت تلك الصفة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصفة أزلا لم يكن ذلك محال
لأن صفة اتصافه بها أزلا يتوقف على صحة وجودها أزلا وذلك محال ، لأن الأزل عبارة عن نفي الأولية
والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال
فإن قيل هذا يشكل بما أن العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده لذلك أزلا فكأننا هنا ثم
نقول صحة اتصاف الذات بالصفة عن صحة وجود الصفة في نفسها ، ولا يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الأخرى .
فإننا نقول : يصبح اتصاف الذات أزلا بهذه الصفة لو كانت في نفسها بمسكنة كانت الذات قابلة لهذا وهذا
لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة ، ثم نقول ما ذكرته إن دل على قولك بفهمنا ما يدل على قولنا من وجوه
الأول وهو أن العالم محدث فأنه لم يكن فاعلا للعالم أزلا لأن الفاعل ولا فاعل محال ثم صار فاعلا والفاعلية
صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى .

ابن الهيثم لأنه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرض أيضا غير منتهى ، وقال أصحابه
البعد منتهى وكلامهم نفروا عنه خمسا من الجهات وأثبتوا له التبعث الذي هو مكان غيره ، وباقي أصحاب ابن الهيثم
قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بمجيئته وذهابه واستدلال
المصنف بنفي التحيز على نفي الجهة لإعادة الدعوى والاختصاص بمكان هو فيه إن كان باختياره لا يقتضي أمرا
زائدا تخصصه به كما قالوا في اختياره أحد المتساويين من غير ترجيح والمكان إن لم يكن وجوديا كان كونه في
المكان أزلا غير منكر على تقدير إمكان تحيزه ، ومخالفة مكانه لسائر الامكنة لا يقتضي كون مكانه موجودا ،
فإن المدهيات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب إليه وإن كان المكان غير مشار إليه لم يجب من ذلك كون
المتمكن غير مشار إليه فإنه من الجائز أن يصير ههنا التمكن مشارا إليهما ، كما يقال في الصورة والهيولي .
والإشكال الذي أورد على المكان على تقدير كونه مشارا إليه بأنه إما أن يكون جسما أو هرضا ليس
يقتضي بهذا الموضع بل هو وارد على أمكنة جميع الأجسام .

وهنا قسم آخر وهو أن يكون خلاء لولا الجسم وقد مر فيه ما كان ينبغي أن يقال فيه والمعتد منها أن
السكان في الجهة قابل للقسمة والأشكال وغير منفك من الأكوان ، وكل ذلك محال في حق واجب الوجود .

(١) أقول الذي ذكر عام في المواضع المتعارضة عقلا ونقلا وذلك كما ذكره .

الثاني : وهو أن الله تعالى لم يكن في الأزل عالماً بأن العالم موجود فإن ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ، ثم صار عند وجود العالم عالماً بوجوده .

الثالث : وهو أنه تعالى لم يكن راثياً لوجود العالم ولا سامعاً لوجود الأصوات لأن رثيته موجوداً مع أنه ليس بوجود خطأ وهو على الله تعالى محال ، ثم أن وجود العالم والأصوات صار راثياً وسامعاً .

الرابع : وهو أنه تعالى لا يجوز أن يخبر في الأزل بقوله «لما أرسلنا نوحاً» لأن ذلك إخبار عن أمر مضى وذلك في الأزل كذب وهو على الله تعالى محال ثم صار بعد إرسال نوح عليه السلام مخبراً عن ذلك .

الخامس : وهو أن الله تعالى لم يكن ملزماً زيدا وعمراً بقوله «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» لأن خطاب المعلوم على سبيل الإلزام سفيه وهو على الحكيم غير جائز ، ثم صار ملزماً للكافرين عند حدوثهم وحدوث الشرائط .

والجواب : أما صحة العالم فغير واردة لأن العالم قبل حدوثه كان نقياً محضاً فلا يمكن الحكم عليه لا بالصحة ولا بالامتناع .

قوله : صحة الانصاف بالوصف غير صحة وجود الصفة .

قلنا : لا نزاع فيه لـكن الأولى متوقفة على الثانية لأن صحة الانصاف به متوقفة على تحققه وتحققه متوقف على وجوده ، وأما المعارضات فالضابط فيها شيء واحد وهو ، أن المتغير إضافة الصفات إلى الأشياء لا نفس الصفات ، وقد دللنا فيما تقدم على أن الإضافة لا وجود لها في الخارج^(١) .

(١) أقول : صحة الانصاف إضافة والإضافات عنده غير موجودة وغير الموجود لا يمكن حصوله في الأزل فلا يلزم من صحة انصافها بها حصها في الأزل ولا في غير الأزل برعها ، وأيضاً لو كانت صحة الانصاف موجودة لا يكتفي كونها أزلية .

وقوله : في الاعتراض صحة الانصاف غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من ثبوت أحدهما ألا ثبوت الأخرى صحيح .

وجوابه : بأن صحة الاتفاق يتوقف على صحة وجوده ليس بشيء لأن صحة حدوث المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقاً ، بل يتوقف على صحة وجود مقدور لذاته ، وإن امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضر ذلك في صحة المقدور منه .

وقوله : صحة القائم غير واردة لأن العالم قبل حدوثه كان نقياً محضاً فلا يمكن الحكم عليه بالصحة غير صحيح لأن الخلق كان في الأزل بحيث يصح صدور أثر منه فيما لا يزال ، وليس المراد بصحة العالم في الأزل إلا صحة صدور ذلك الأثر فيما لا يزال .

وأما المعارضات فجوابها بما ذكره ، والإضافات يمكن أن تتغير وتكثر بسبب تغير ما إليه الإضافة وتكثره واعلم أن المعتمد في هذا المقام الاستدلال بامتناع التغير عليه معه لامتناع انفعاله في ذاته^(٢) .

(مسألة : اتفق الكل على استحالة الآلم على الله تعالى
وأما اللذات العقلية فقد أثبتتها الفلاسفة والباقيون بشكرونها)

لنا أن اللذة والآلم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل إلا في الجسم وهو ضعيف ، لأنه يقال
هب أن اعتدال المزاج يوجب اللذة لئلا يُلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب ، والمعتمد أن تلك
اللذة إن كانت قديمة وهي داعية إلى فعل الملتذ به وجب أن يكون موجداً للملتذ به قبل أن أوجده ، لأن
الداعي إلى إيجاد شيء قبل ذلك موجود ، ولا مانع ، لكن إيجاد الشيء قبل إيجاد محال ، وإن كانت حادثة كان محل
الحوادث .

قالت الفلاسفة : هذه الدلالة لا تبطل الآلم ، وأما اللذة فنحن لا نقول إنه يلتذ بمخلق شيء آخر لئلا ندعى
أن علمه بكمال المطلق يوجب اللذة ، والدلالة التي ذكرتموها لا تدفع ما قلناه ، وإقراره أن كل من تصور في نفسه
كألا فرح ومن تصور في نفسه نقصاناً تآلم ، وإذا كان كماله سبحانه وتعالى أعظم السمكالات وعلمه بكمال أجل
العلوم فلم لا يجوز أن يستلزم ذلك أعظم اللذات . والجواب أنه باطل بإجماع الأمة وكذلك الآلم (١) .

(مسألة : اتفق الكل على أنه تعالى ليس موصوفاً بالألوان والطعوم والروائح)

والمعتمد الإجماع والاصحاب قالوا اللون جنس وتحتة أنواع وليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال ،
وبالنسبة إلى بعض صفة نقصان ، وأيضاً الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء منها وإذا كان كذلك لم يكن الحكم
بثبوت البعض أولى من الثاني فوجب أن يثبت شيء منها ، ونقائل أن يقول تدعى أنه ليس ببعض أولى من
البعض في نفس الأمر أو في عقلك وذهنك ، والاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز أن يكون ماهية ذاته
تستلزم لونا معيناً من غير أن تعرف لمية ذلك الاستلزام ، والثاني مسلم لئلا يلزم منه الإعدام علينا بذلك
المعين فأما عدمه في نفسه فلا (٢) .

(١) أقول : اللذة والآلم اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالتهما عليه تعالى ، وقوله إن كانت اللذة
قديمة وجب أن يوجد الملتذ به قبل أن أوجده ، لأن تقدم داعي اللذة لازم على داعي الإيجاد ، إنما يصح إذا
كان الملتذ به من فعله ، وعلى تقديره يصلح لو كان داعي الإيجاد متجدداً مغايراً لداعي اللذة ، أو كان داعي الإيجاد
أيضاً قديماً لكنه غير كاف في الإيجاد إلا بعد وجود الملتذ به ، وإذا كان داعي اللذة داعي الإيجاد بعينه لم يلزم
الخلاف المذكور .

وقوله . هذه الدلالة لا تبطل الآلم يتعين إذ ليس إياه داع فلا يلزم هذا الخلف .

وقوله : الفلاسفة يقولون علمه بكمالهم وتقرير المذة والآلم اللذين موجبهما للعلم بالكمال والنقصان في حقه
تعالى ليس بنفد ، لأنه منزه عن الانفعال والتمسك بإجماع الأمة يفيد في عدم إطلاق لفظي المذة والآلم عليه
تعالى ، لأن كل صفة لا يقارنها الإذن الشرعي لا يوصف تعالى بها إلا في العين الذي ادعاه الفلاسفة ، فالإجماع
حاصل ونفي الآلم عنه تعالى لا يحتاج إلى بيان لأن الآلم إدراك منافي ولا منافي له تعالى .

(٢) أقول : التمسك بالإجماع في العقلات يلزم عند الضرورة ، والمعتمد في هذا الموضع أنه تعالى لا يجوز
أن يكون محلاً للأعراض لا امتناع انفعال ذاته .

القول في الصفات الثبوتية

(مسألة : اتفق الكل على أنه تعالى قادر خلافاً لجمهور الفلاسفة)

لنا أنه تبعاً لافتقار العالم إلى مؤثر فذلك المؤثر إما أن يعمل صدر الأثر عنه مع امتناع أن لا يصدر أو صدر مع جواز أن لا يصدر ، والأول باطل لأن تأثيره في وجود العالم إن لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد أبطلناه ، وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان قديماً عاد الإلزام ، فإن كان محدثاً كان الكلام في حدوثه كالكلام في الأول ولزم التسلسل إما معاً وهو محال أو لا إلى أول فيلزم منه حوادث لا أول لها وهو محال ، ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا نغنى بالقادر إلا ذلك (١) .

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجبا قوله يلزم من قدمه قدم العالم .

قلنا إما أن يكون صحيح الوجود في الأزلى أو لا يكون ، فإن كان الأول لم يكن قدم العالم محلاً فنحن نلتزمه وإن كان الثاني كان لصحة وجوده بذاته ، وإذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم ، لأن صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه إمكان الأثر ، والذي يؤيده وهو أن القادر عندك هو الذي يصح منه الإيجاد ، والله تعالى كان قادراً في الأزلى ولم يلزم من أزلية قدرته صحة الإيجاد أزلاً فلما لم يلزم من القدرة الأزلية حصول الصحة في الأزلى ، فلم لا يجوز أن لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم في الأزلى ، سلمنا أنه لو لم يتوقف تأثيره في العالم على شرطه لزم من قدمه قدم العالم ، فلم لا يجوز أن يقال تأثيره في وجود العالم كان موقوفاً على شرط حادث وحدوث ذلك الشرط على شرط آخر لا إلى أول ، والكلام فيه يرجع إلى مسألة حوادث لا أول لها سلمنا أنه لا بد من القادر ، لكن لم قلت إنه واجب الوجود ولم لا يجوز أن يقال واجب الوجود امتضى لذاته موجوداً قديماً ليس بجسم ولا جسماني ، وذلك المعلول كان قادراً وهو الذي خلق العالم .

سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على القادر لكنه معارض بنوهين من الكلام الأول أن يبين أن حقيقة القادر على الوجه الذي قلتموه محال وبيانه من وجوه .

(١) أقول : قد بينا من قبل أن لإثبات القادرية مبنى على حدوث العالم وإبطال حوادث لا أول لها ولهذا بناء عليهما ههنا واعلم أن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك ، إنما الخلاف في أن الفعل مع اجتماع القدرة والإرادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما أو لا يمكن ، بل إنما يحصل بعد ذلك .

والفلاسفة ذهبوا إلى أنه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بأزلية العلم والقدرة وكون الإرادة علماً خاصاً حكماً بقدم العالم .

والمتكلمون ذهبوا إلى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل إنما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجود الحدوث لأن الداعي الذي هو إرادة جازمة لا يدعو إلا إلى معدوم والعلم به بدىي .

(٢١ - محصل)

الأول أن المصدر إن استجمع جميع ما لابد في المصدرية سلباً أو إيجاباً امتنع الترك ، فإن اختل قيد من القيود المدبرة امتنع الفعل إلا إذا قيل إن الشيء الواحد يكون مصدراً للفعل تارة والترك أخرى من غير حال البتة في الحالين ، لكنه يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال وأيضاً فالمصدرية على هذا التقدير تصير اتفاقية ، لأن فيضان الأثر عن المصدر إن توقف على انضياغ قيد جديد إليه لم يكن الحاصل أولاً مصدراً تاماً ، وإن لم يتوقف عليه كان صدور الأثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرد الاتفاق ، ونحوه يقتضي تحوير انقلاب الممكن لذاته في وقت ، واجبا لذاته في وقت آخر فيفسد باب لإثبات المصدر ، فثبت أن إمكانية من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر ، وبما يؤكد ذلك أن مذهب المعتزلة أن الإخلال بالثواب والعوض يقتضي الجمل والحاجة المحالين على القديم ومستلزم الممتنع بمتنع ، فالإخلال بهما بمتنع فصدورهما عنه واجب .

ومذهب أهل السنة أن إرادة الله تعالى وقدراته متعلقتان بإيجاد أشياء متعينة والتغير على صفاته بمتنع فتكون المؤثرية واجبة ونقيضها بمتنع ، فإمكان التردد مردود .

ومن مذهب الكل أن الله تعالى عالم في الأزل بأن أي الجزئيات توجد وأياها لا توجد وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير المعلوم والقدرة على الممتنع بمتنعة فالممكنة في الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات .

الثاني أن الممكنة في الطرفين إما أن تثبت حال حصول أحدهما أو قبل ذلك ، والأول باطل لأن حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ونقيضه محال ، وإمكان التردد بين الواجب والمحال محال ، والثاني أيضاً كذلك لأن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال والموقوف على المحال محال ، فحصوله بقيد كونه في الاستقبال بمنع في الحال والممتنع لا يمكن فيه .

الثالث قولنا : القادر يجب أن يكون متردداً بين الفعل والترك إنما يصح أن لو كان الفعل والترك مقدورين لكن الترك محال أن يكون مقدوراً لأن الترك عدم والعدم نفي محض ، ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثراً وبين قولنا أثر فيه تأثيراً عديمياً ، ولأن قولنا ما أوجد معناه أنه بقي على العدم الأصلي ، فإذا كان العدم الحالي عين ما كان استحالة استناده إلى القادر لأن تحصيل الحاصل محال ، فثبت أن الترك غير مقدور ، وإذا كان كذلك استحالة أن يقال القادر هو الذي يكون متردداً بين الفعل والترك ، فإن قلت الترك هو فعل الضد فالقادر متردد بين فعل الشيء وبين فعل ضده ، قلت فيازمك أن لا يتخلو القادر عن فعل أحد الضدين فيلزملك إما قدم العالم أو قدم ضده وأنت لا تقول به .

النوع الثاني : سلمنا أن القادر في الجملة معقول لكن تعذر لإثباته هنا لوجوه .

الأول : وهو أنه تعالى لو كان قادراً لكانت قدريته إما أن تسكون أزلية أو لا تسكون والأول محال ، لأن التسكون من التأثير يستدعي صحة الأثر لكن لا صحة في الأزل ، لأن الأزل عبارة عن نفي الأولوية والحادث ما يكون مسبوقاً بالأول ، والجمع بينهما متناقض ، والثاني محال لأن قدريته إذا لم تسكن أزلية كانت حادثة فافتقرت إلى مؤثر ، فإن كان المؤثر مختاراً عاد البحث كما كان ، وإن كان موجباً كان المبدأ الأول موجباً .

فإن قلت إنه في الأزل يمكنه الإيجاد فيما لا يزال ، وحاصله أن امتناع الأثر عند قيام المقتضى قد يكون لحضور المانع .

قلت المانع ان كان ممكن الزوال لذاته فليفرض ارتفاعه وحينئذ يصح الفعل الأزلي هذا خلاف وإن كان
ممتنع الزوال لذاته فليفرض وجب أن يكون كذلك أبداً ، إذ لو جاز أن ينقلب ممكننا لجاز أن يقال العالم كان
ممتنعاً لذاته ثم انقلب واجباً .

الثاني : أن المقدور القادر لا بد وأن يتميز عن غيره ، لأن اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه وما لم
يتميز المنسوب إليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره ، ولا تمكن القادر من الجمع بين الحركة
والسواد بدلا عن الجمع بين السواد والبياض يستدعي إمتياز أحدهما عن الآخر ، ولأن كونه قادراً على إيجاد
الحركة بدلا عن السكون ، وبالعكس يستدعي إمتياز كل واحد منهما عن الآخر ، فإن التردد بين الشيئين يتوقف
على معايرتهما ، فنثبت أنه لا بد من التميز وكل متميز ثابت ، فإذا تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه ،
فلو كان ثبوته لأجل القدرة لزم الدور ولزم لإثبات الثابت وأنه محال .

فإن قلت شرط التعلق بتحقيق الماهية والحاصل على التعلق هو الوجود .

قلت فالذات لما كانت متقرة قبل التعلق لم تكن مقدورة ، لأن لإثبات الثابت محال فالتعلق هو الذي ليس
بثابت وهو إما لو جود أو موصوفية الذات بالوجود لكن ذلك محال ، لأننا بينا أن المانع متميز والمتميز
ثابت ، فإذا ليس بثابت فهو ثابت هذا خلاف .

الثالث : لو كان قادراً من الأزلي إلى الأبد ثم إذا أوجده لم يبق مقدور الاستحالة لإيجاد الموجود وذلك التعلق
القديم قد فنى وعدم القديم محال .

الرابع : إذا قلنا القادر يمكنه أن يوجد فالموجدية ليست عبارة عن نفس الأثر ، أما أولاً فلأن الموجدية
صفة للوجود والأثر قد لا يكون صفة له ، فإن العالم ليست صفة لله تعالى ، وأما ثانياً فلأننا إذا قلنا الأثر إنما
وجد بالقادر لأن القادر أوجده فلو كان المفهوم من قولنا أوجده نفس وجود الأثر ، لكننا قد قلنا إنما وجد
الأثر لأنه وجد الأثر فيكون الحاصل أنه وجد الأثر بنفسه ، وذلك محال ، فظهر أن المرجودية صفة للموجد
فهي إن كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر المختار عاد التقسيم فيه وإن كانت واجبة وجب وجود الأثر لأن
الموجدية بدون وجود الأثر البتة محال عقلاً ، فنثبت أن المؤثر لا يفعل إلا على سبيل الإيجاد .

والجواب : قوله إنما لم يوجد العالم في الأزلي لاستحالة وجوده أولاً .

قلنا وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الأزلي محال ، أما استناده إلى العلة الموجبة غير محال فلم يصلح هذا
مانعاً عن صدوره عن العلة القديمة في الأزلي ، سلمنا كونه محالاً في الأزلي لكن لو وجد قبل أن وجد بمقدار
يوم لم يصح سبب ذلك أرباباً ، فكان يجب أن يوجد قبل أن وجد ، لأن العلة قائمة والمانع المذكور مفقود
وأما حوادث لا أول لها فقد تقدم إبطالها ، وأما الوساطة فقد أجمع المسلبون على إبطالها .

أما المعارضة الأولى : لجوابها أنه لم لا يجوز أن يكون المؤثر المستجمع بجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدراً
للأثر وتارة لا يكون ، ونحن قد بينا أن المختار هو الذي يمكنه الترجيع لا المرجح .

وأما الثانية لجوابها : لما التمكن ثابت بالنسبة إلى المقدور قبل دخوله في الوجود حوله لا يمكنه في الحال على
الشيء الذي سيوجد في الاستقبال .

قلنا لا نسلم .

ولم لا يجوز أن يقال حصل في الحال التمكن من إيجاده في المستقبل .

وأما الثالثة: لجوابها أن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكناً ، والفعل لما يصح فيما لا يزال ، فلا جرم كان الله قادراً في الأزل على التكوين فيما لا يزال .

وأما الرابعة: لجوابها أن النسبة التي ادعيتها وما وبنيت عليها الإمتياز منوعة ، فليس في الوجود إلا القدرة والمقدور .

وأما الخامسة: لجوابها أن التعلق لإضافة ولا وجود لها في الأعيان فلا يلزم عدم القديم .

وأما السادسة: لجوابها أن الموجدية لإضافة الذات إلى الأثر والإضافات لا وجود لها في الأعيان (١) .

(١) أقول : تلخيص الاعتراض الأول هو أن الحدوث لا يدل على الاختيار ، فإن الأثر مع وجود القدرة والداعي لو كان متمتعاً لإمتناع دهوة الداعي إلى الوجود لكان مع المؤثر الموجب أيضاً متمتعاً لإمتناع تحصيل الحاصل ، فإذا الحدوث غير دال على الاختيار ، بل كما يجب أن يقع مع المختار وجب أن يقع مع الموجب ، فإن إمتناع كون الفعل أزلياً حائر معهما على السواء .

وجوابه : أن مقارنة الأثر للمؤثر الموجب واجب وليس بتحصيل الحاصل بل هو حصول يجب أن يتبع حصولاً آخر ، وتختلفه لا يمكن إلا بسبب وقوعه على شرط غير المقارن فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لا أول لها .

والحاصل أن المؤثر إن كان موجبا كان العالم إما قديماً وإما محدثاً موقوف على حوادث لا أول لها بينما إمتناع كونه قديماً وإمتناع وجود حوادث لا أول لها إمتنع كونه موجبا وحينئذ وجب كونه مختاراً للقسمه الحاصرة لهما .

وأما إبطال الوسطة بإجماع المسلمين فليس كما ينبغي والمعتمد في إبطالها أن الوسطة يمتنع أن تكون واجبة الوجود لإمتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فإذا هي ممكنة وهي من جملة للعالم ، لأن المراد من العالم ما سوى المبدأ الأول فإذا وقع الوسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال .

والمعارضة الأولى من النوع الأول مدفوعة عند المحققين من المتكلمين لا بما دفعه هو من القول بترجح أحد مقدوري المختار من غير مرجح ، بل بأن معنى استجماع المصدر جميع ما لا بد منه في المصدرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوى بالقياس إليها الطرفان ومع داعيه الذي يترجح أحد الطرفين ، وحينئذ يجب وقوع الفعل بعدهما ، ولا ينافي وجودية الاختيار ، فإن معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدهما ، ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي ، وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لا ينافي الاختيار وبذلك بطل قوله . فثبت أن الممكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق ، واتضح الوجه في الجواب عن الأمثلة التي أوردها في المذاهب ، فإن الممكنة في جميعها حاصلة باعتبار القدرة ، والوجوب واقع باعتبار الإرادة والعلم .

(مسألة : اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم إلا قدماء الفلاسفة)

لنا أفعاله محكمة متقنة فكل ما كان كذلك فهو عالم ، والمقدمة الأولى حسية ، والثانية بديهية ، فإن قيل لا نسلم أن هذا العالم فعله ، ولم لا يجوز أن يكون فعل الواسطة ، سلمناه لكن المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقا للنفعة أو ما يكون مستحسنا في العرف أو أمر ثالثا ، فإن أردتم به الأول فيما أن تريدوا به كون الفعل مطابقا للنفعة من كل الوجوه أو من بعض الوجوه ، فإن أردت به الأول فهو ممنوع ولم قلتم إن الخلوقات مطابقة للنفعة من كل الوجوه فظاهر أنها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في العالم من الآفات ، إن أردت به الثاني فسلم لكن كون الفعل مشتملا على النفع من بعض الوجوه لا يدل على كون فاعله عالما ، لأن فعل السامى والنائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد يكون نافعة من بعض الوجوه ، وأما إن أردتم بالمحكم ما يكون مستحسنا في العرف فيما أن تريدوا به ما يكون مستحسنا على وجه لا يمكن تصوره ما هو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسنا في الجملة ، فإن أردت به الأول فلا نسلم أن العالم كذلك فإننا لا ندرى أن ترتيب السكواكب في السموات أو ترتيب أبدان الحيوانات على وجه أكل فيما هو الآن عليه ممكن أم لا ، فإن أردت به الثاني فسلم أن العالم كذلك لكنه لا يدل على الفاعل ، فإن فعل السامى والنائم قد يستحس من بعض الوجوه ، فأما إن أردت بالإحكام والإتقان معنى ثالثا فاذكروه لتكلم عليه ، وثمن نزلنا عن الاستفسار فلم قلتم إن فعل المحكم يدل على علم الفاعل وبيانه من وجوه .

→ والمعارضة الثانية بأن الممكنة لا تثبت في حال الحصول لأن الحاصل حينئذ واجب ومقابلته ممنوع في الحال مدفوعة لما ذكره ، وهو أن الحاصل في الحال هو الممكن من التحصيل في الاستقبال ، إلا أن ذلك لا يتمشى في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل .
والتحقيق فيه أن الوقوع في الاستقبال يمكن الاجتماع مع وجود الممكنة في الحال وممنوع الاجتماع مع الوقوع في الحال حتى لزم منه المحال .

والمعارضة الثالثة : بأن القادر على قولكم متردد بين الفعل والترك ، ولترك لا يكون مقدورا لجوابها أن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل لا أن يفعل الترك ، والمصنف أورد في جوابه ما أورده في جواب المعارضة الثانية ولكن بعبارة أخرى .

وأما ما أورده في النوع الثاني من المعارضة وهو أن الممكن من الأثر يستدعى صحة الأثر ، فالجواب عنه أن الممكن من التأثير في الأزل متناقض ولذلك كان الممكن من التأثير مطلقا مستدعيا لصحة الأثر بعد ذلك .

والمعارضة التي بعدها وهي التي سماها عند الجواب بالرابعة ، وهي أن المقدور لا بد وأن يكون متميزا عن غيره حتى يختص القادر بإيجاده لجوابها أن التميز العقلي كاف ، وجوابه بنفي الأمور النسبية غير نافع هنا .
والمعارضة الموسومة بالخامسة وهي أن تعاقب القادر بالمقدور المطلق لا يعين ، وأما بالمقدور المعين فأمر إضافي وهو الذي سمي بالحالقية وحكمه حكم سائر الإضافات .

والمعارضة الأخيرة بأن الموجدية صفة للوجود فهي إن كانت ممكنة الوجود وقعت بالقادر عاد التقسيم ، وإن كانت واجبة وجوب وجود الأثر معه لجوابه ما قيل في الصفات الإضافية .

أحدهما : أن الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادراً واتفق العقلا على أن حكم الشيء حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز أيضاً مرتين وثلاثاً وأربعاً .

وثانيها أن فعل النحلة في غاية الاحكام وهو بناء البيوت المدسدة مع كثرة ما فيها من الحكمة التي لا يعرفها إلا المهندسون ، وكذا العنكبوت تنفي بطنها في غاية الاحكام ، وكذلك يرى كل واحد من الحيوانات تأتي لأفعال المرافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الأذكيا مع أنه ليس بشيء منها علم ولا حكمة ، ولئن سلمنا أن ما ذكرته يدل على كونه تعالى عالماً اسكنه معارض بأمرين الأول أن كونه عالماً بالشيء نسبة بينه وبين ذلك الشيء فتلك النسبة غير ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضى لها هو ذاته تعالى فيكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً وهو محال ، أما أولاً فلأن البسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، وأما ثانياً فإن نسبة القبول بالإمكان ونسبة التأثير بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالإمكان والوجوب معاً .

الثاني : أن العلم إن لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه ، وإن كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجاً في استفادة السكال إلى تلك السفة والكمال بغيره ناقص بذاته والمحتاج إلى الغير ناقص لذاته أيضاً وذلك على الله تعالى محال ، والجواب أما الكلام في الواسطة فقد تقدم وأما الإحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتأليف اللطيف ولا يشك أن العالم كذلك .

قوله : إذا جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجزم مراراً كثيرة .

قلنا بديهية العقل بعد الاستقراء شهادة بالفرق ، وأما الحيوانات فكل من فعل فعلاً محكماً فهو عالم بذلك الفعل فقط .

وأما المعارضة الأولى لجوابها لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلاً ومؤثراً .

قوله : الواحد لا يكون مصدرًا لأثرين .

قلنا تقدم لإبطاله .

قوله النسبة الواحدة لا تكون بالإمكان والوجوب معاً .

قلنا نسبة القبول بالإمكان العام وهو لا ينافي نسبة الوجوب ، وأما حديث السكال والنقصان فنخطأ وهو معارض بما تقرر في البداية أن صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان (١) .

(١) أقول : قدماء الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضى إضافة ماله للعالم إلى المعلوم ، والعالم والمعلوم إن كانا متغايرين فلا بد أن يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن أن يعقل المبدأ الأول شيئاً من غيره ، وإن كان واحداً فلا بد فيه من تغاير اعتبارين حتى يمكن أن يعقل الإضافة بينهما ولا كثرة في المبدأ الأول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو تقيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما يفيض الوجود عليها بهذا مذهبهم .

وبالباقي منا ومن أهل الملل جميعاً اتفقوا على أنه تعالى عالم ، أما الإحكام والاعتقان فقد يظهر لمن يتأمل أحوال الخلق وينظر في تشريح الأعضاء ومنافعها وهيئة الأفلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها ، وبديهية ←

(مسألة : اتفق العقلاء على أنه حى)

اسكنهم اختافوا فى معنى كونه حيا ، فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصرى إلى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالما قادرا فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع ، وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة إلى أنه صفة .

احتج أصحابنا بأنه لولا اختصاص ذاته لأصله صبح أن يعلم ويقدر وإلا لم يكن حصول هذه الصفة أولى من لا حصولها ، ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون حقيقته المخصوصة كافية فى هذه الصفة ، والأقوى أن يقال الامتناع أمر عديم لما تقدم بيانه مرارا فعدم الامتناع يكون عدما لعدم

العقل حاكمة بأن أمثال ذلك لا يصدر عن لا علم له ولا يتكرر من يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل الندية وهو جاهل ، ألا ترى أن من كتب مرارا خطأ حسنا لا يمكن أن يتصور أنه أسمى جاهل بالخط ، وأما واسطة فقد تقدم لإبطاله وإيجاد من يفعل فعلا محكما من العدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم دقائقه فعل فى غاية الاحكام .

وأما البحث عن معنى الإحكام والإتقان فالقول بأن الحكم يكون كل واحد يفعل فعلا محكما فهو عالم بديهي وغير الموقوف على أكتساب تصور أجزائه يقتضى أن يكون تصور الحكم بديهي ، وأما أفعال الوسائط وأفعال الحيوانات فهى أفعال الله تعالى عند من يقول لا مؤثر إلا الله ، وأما عند غيره فخلق مثل هذه الحيوانات محكم وإيجاد العلم فيها وإلهامها أحكام من إيجاد تلك الأفعال من غير توسطها .

والمعارضة الأولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضى لها ذاته وهى تقبلها فيكون الواحد فاعلا وقابلا .

فالجواب عنها أن الإضافات لا توجد إلا فى العقل ، وهى تكون بين شيئين يقتضى كل واحد منهما صفة الإضافة فى الآخر فيكون فاعلا وقابلا لشيء واحد ، قوله يلزم من ذلك صدور أثر من شيء بسيط باطل ، لأن القبول ليس بأثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، فإن حصول أثر غيره فيه لا يكون بأثر حصل منه .

وجوابه عن قولهم : يشبه التأثير بالوجوب ويشبه القبول بالإمكان أن ذلك بالإمكان العام وهو لا ينافى الوجوب ، ليس بصحيح ، لأن مرادهم أن الفعل مع مؤثر يجب أن يوجد ومع قابله لا يجب وهذا الممكن بإزاء لا يجب فكيف يجتمع مع يجب .

والمعارضة الثانية : بأن العلم كمال ولا يمكن أن الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه أنه خطاى ولا يندفع بقوله إن العلم كمال والجهل نقصان وتعالى ذاته عن النقصان ، فإن القائل يقول وتعالى الله عن الاستفادة كمالا عن غيره أيضا ونفى الاستفادة عن الله ليس بخطاى .

والجواب أن الذوات الناقصة تستفيد للكمال من صفاتها الكاملة ، أما الذوات الكاملة وصفاتها إنما تكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات وكمال العلم من هذا النوع ، فإن سبب كماله كونه من صفات الله تعالى .

فيكون ثبوتياً (١) .

(مسألة: اتفق المسلمون على أنه تعالى مرید لکنهم اختلفوا في معناه)

فذهب أبو الحسين البصري إلى أن معناه علم بما في الفعل من المصلحة الداهية إلى الإيجاد وهن البخارى أن معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره ، وهن السكبي أن معناه في أفعال نفسه كونه عالماً بها وفي أفعال غيره كونه أمراً بها ، وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم صفة زائدة على العلم .

لنا أن حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها أو بعدها يستدعى تخصيصاً وليس هو القدرة لأن شأنها الإيجاد الذي نسبته إلى كل الأوقات على السواء ، ولا العلم لأنه تابع للمعلوم فلا يكون مستتباً له لامتناع الدور ، وظاهر أن سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة فلا بد من إثباتها .

فإن قيل لا نسلم جواز حصول الله تعالى قبل أن حصل بعده ، ولم لا يجوز أن يقال لا إمكان لها إلا في ذلك الزمان المأمين ، والدليل عليه وهو أن المفهوم من حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات فهو إذاً صفة زائدة على الذات ، لكن هذه الصفة يستحيل حصولها إلا في ذلك الزمان ، فإذا إمكان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت فإذا عقل هنا فلم لا يعقل في غيره .

فإن قلت الإمكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها .

قلت يقتضى بما ذكرنا ، ثم نقول هذا إنما يصح لو كانت الماهية متقرة قبل وجودها لكن ذلك باطل ، لأنه بناء على أن الماهية متقرة حال عدمها وهو قول بأن المعدوم شيء وهو باطل ، سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت يقتضى الإمكان وبشرط حصولها في وقت آخر يقتضى الامتناع ، كما أن الطبيعة الأرضية بشرط حصولها في المركز يقتضى السكون وبشرط حصولها في الهواء يقتضى الحركة ، سلمنا الإمكان ، فلم لا يجوز أن يقال الله تعالى خلق الأفلاك وخلق فيها طباعاً محركاً لها لذواتها ، ثم إن بسببها تتولد هذه الحوادث في عالمنا هذا وإذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية لها مناهج معينة يمنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة بها إلى المخصص .

فإن قلت فلم خالق العالم في الوقت المأمين ، وما خلقه قبل ذلك ولا بعد .

قلت هذا إنما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق ، أما عند الفلاسفة فلأن الزمان مقدار حركة معدل النهار فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان ، وأما عند المسلمين فلأن الزمان محدث ، وإذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان فيستحيل أن يقال لم لم يخلق في زمان آخر ، سلمنا أنه لا بد من مخصص فلم لا يكفي الندرة .

قوله : نسبتها إلى الكل على السواء .

(١) أقول الذين يذهبون إلى أن الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون إلى أن الحياة صفة زائدة ، والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية ، وما جعله المصنف أقوى وهو أن الامتناع عدوى فعنده ثبوت مناقض لما ذكره مراراً من أن الإمكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوت .

قلنا : والإرادة أيضا نسبتها إلى السكل على السواء فلتنتقل الإرادة إلى إرادة أخرى لا إلى نهاية .
فإن قلت : الإرادة القديمة كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها بأحداث الحادث المعين في الوقت المعين ويستحيل
تعلقها بأحداث ذلك الحادث في وقت آخر .

قلت : لو كان الأمر كذلك لم يكن الله تعالى " بالحقيقة مختاراً بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة ، وأيضاً
فإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال قدرة الله كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها بإيجاد الحادث المعين في الوقت
المعين ويستحيل تعلقها بإيجاده في وقت آخر ، وعلى هذا التقدير تستغنى القدرة عن الإرادة ، سلينا أن القدرة
غير صالحة لذلك فلم لا يسكني العلم . بيانه من وجهين .

أحدهما : أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالماً بما فيها من المصالح والمفاسد ، والعلم باشتغال
الفعل على المصلحة والمفسدة مستقل بالدعاء إلى الإيجاد والترك بذليل أما متى علمنا في الفعل مصلحة خالية عن
المضار دعانا ذلك العلم إلى العمل ، بل إسناد الترجيح إلى هذا الفعل أولى من إسناده إلى الإرادة ، فإن الله
تعالى أوقف على شفير جهنم وخلق فيه علماً بما في دخول النار من المضار وخلق منهم إرادة وصول النار فلا يدخل
النار فلاجل ذلك قد نريد الشيء إرادة قوية ونتركه لعلنا بما فيه من المفسدة .

الثاني : وهو أن الله تعالى عالم بجميع الأشياء فيعلم أن أيها يقع وأيها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه
محال ، وبالعكس فلا جرم يوجد ما علم وجوده فمكان ذلك كافياً في التخصيص ، سلينا أن ما ذكرته يدل على ذلك
لكن معنا ما يسطر وهو أن المريد إما أن يريد لغرض أو لا لغرض ، فإن كان لغرض كان مستكملاً بذلك الغرض
والمستكمل بالغير ناقص بالذات وهو على الله تعالى محال ، وإذا كان لا لغرض كان ذلك عيناً وهو على الله تعالى
محال ، ولأنه يقتضى ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال .

والجواب : أن الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفاً بها قبل ذلك ، والمحكوم عليه بهذا
الإمكان ليس هو المعدم بل هو الجسم الموجود .

قوله : يجوز أن يكون ممكناً في وقت ممتنعاً في وقت آخر .

قلت : الوقت إن لم يكن موجوداً استحال أن يكون له أثر ، وإن كان موجوداً كان الكلام كما في الأول .

قوله : هذه الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلسفية .

قلنا تستقيم الدلالة على أن جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى ، أما المعارضة بنفس الإرادة فقوية
وجوابها أن مفهوم كون الشيء مرجحاً غير مفهوم كونه مؤثراً وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة ،
ويتوجه عليه أن المفهوم من كونه عالماً بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالماً بذلك فيلزم أن يكون له بحسب
كل معلوم علماً ، وقد التزمه الأستاذ أبو سهل الصعلوكي منا وهو الوجه ليس إلا .

قوله : لم لا يكفي عليه تعالى بما في الأفعال من المصالح والمفاسد .

قلنا : تستقيم الدلالة على أن أفعاله تعالى لا يجوز تعليلها بالمصالح .

قوله : إنما يوجد ما علم الله تعالى أنه يوجد .

قلنا : العلم بأن الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فكونه بحيث سيوجد لو كان لأجل ذلك العلم لزم الدور بل لابد من صفة أخرى .

قوله : المريد إما أن يرجح لفرض أو لا لفرض .

قلنا : لإرادة الله تعالى منزلة عن الأدراض بل هي واجب به التعلق بإيجاد ذلك في ذلك الوقت لذاتها (١) .

(١) أقول : الحجة التي أوردتها على إثبات الإرادة خاصة بأفعال تقع في أزمنة أما التي لا تكون واقعة في أزمنة مثل خلق الزمان والجسم وسائر علل الزمان إن كانت بإرادة احتيج في إثبات الإرادة هناك إلى حجة أخرى ، إلا أن يقال أنها تحصل من غير إرادة وذلك عما لم يقولوا به .

والحجة التي تشمل الكل هي أن يقال تخصص ما يخص بالإيجاد من جميع المقدورات يحتاج إلى مخصص وهو الإرادة ، إلا أن المصنف لما جوز أن يخص القادر أحد الطرفين من غير مخصص انسند عليه باب إثبات الإرادة مطلقا ، وكان لقائل أن يقول إن قدرته تعالى تعاق بوقت للإيجاد دون وقت من غير مخصص .

وقوله : المخصص ليس القدرة . منافض لما ذهب إليه فيما مر ، وهو أن المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح .

وقوله : ولا العلم لأنه تابع للعلوم تناقض .

قوله : ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة كون الموجب تابعا لموجبه والاعتراض بتجويز كون الإمكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الأفعال التي لا تقع في زمان .

والجواب بأن الموصوف بإمكان الحركة هو الجسم يقتضى أن يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بصحيح ؛ لأن إمكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصل قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الإمكان من لوازم الماهية لا ينتقض بما ذكره ، لأن الإمكان المطلق من لوازم الماهية والإمكان المقيد بشيء غير لازم لا يكون من لوازمها ولا يتناقضان باختلاف الدوام واللا دوام لا يكون لاختلاف موضوعها .

وقوله في الجواب عن تجويز كون الإمكان مقيدا بوقت : أن الوقت إن لم يكن موجودا استحال أن يكون له أثر ، وإن كان موجودا كان الكلام فيه كما في الأول لأجل دليله على إثبات الإرادة ، بأن يقال الوقت إن لم يكن موجودا استحال أن يتخصص بالإرادة وإن كان موجودا احتاج إلى وقت آخر وإرادة أخرى تخصصه به ويسلسل .

قوله : كون الماهية متقررة قبل وجودها بناء على أن الماهية متقررة حال عدمها فيه نظر ، لأن الماهية متقررة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه أن يكون تقررها حال عدمها إلا إذا كانت القبلية بالزمان .

والقول بأن الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلكية إن أريد بالاستناد كون الاتصالات شرطا لوجوداتها لا ينافي كونها واقعة بقدرة الله تعالى .

(مسألة: اتفق المسلمون على أنه سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه)

فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم .

لنا أنه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سمياً بصيراً كان مومّواً بضدهما ونقصاً والنقص على الله تعالى محال .

فالقائل أن يقول: حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمخالفات لا يجوز اشتراكها في جميع الأحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك .

سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال حياته وإن صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما كما أن الحياة وإن صححت الشهوة والنفرة لكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما فكذلك لهما .

سلمنا أن ذاته تعالى قابلة لهما لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفاً على شرط يمنع التحقيق في ذات الله تعالى ، وهذا قول الفلاسفة ، فإن عديم البصير للشيء مشروط باطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المرقى في الرطوبة الجليدية ، وإذا كان ذلك في حق الله محالاً لا جرم لم تثبت الصحة .

سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت أن القابل للصفة يستحيل خلوها عنها وعن ضدها معاً وقد تقدم تقريره . سلمنا ذلك لكن المالمعنى بالنقص ، ثم لم قلت إن النقص محال فإن رجعوا فيه إلى الإجماع صارت الدلالة فيه سمعية ، وإذا كان الدليل على حقيقة الإجماع وهو الآيات الدالة على السمعية والبصرية أظهر من الآيات

→ والمعارضة بالإرادة وأنها يجب أن تكون نسبتها إلى الشكل على السواء . كما كانت القدرة نسبتها إلى الشكل على السواء والإرادة، وعجزه عن الجواب عن ذلك والتزام كون العلوم القديمة والإرادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب ، فإن الأصحاب يقتضون على القدماء التسعة ذات وثمانية أوصاف ، وهو التزم كونها غير متناهية ، والأصوب أن يقول الإرادة القديمة تقتضي إضافات غير متعددة بحسب المرادات ووجود تلك الإضافات لا يكون إلا في العقول والقدرة لا تقتضي ذلك لأن نسبتها إلى جميع المقدورات على السواء فلا بد من مرجع يرجع البعض ليعتلق به الإيجاد ، والحق أن القائل يجوز أن يكون القدرة متعلقة ببعض المقدورات من غير تخصيص لا يمكنه إثبات الإرادة إلا بالسمع ، أما القائل بامتناع ذلك فيمكنه إثباتها بالعقل والسمع .

وقوله: بأن كون الشيء بحيث سيوجد لا يكون لأجل العلم بأنه سيوجد بل يكون لصفة أخرى تقتضي كون الشيء قبل إيجاده موصوفاً بكونه بحيث سيوجد وكون القدرة غير صالحة للتعلم بذلك الشيء من غير تخصيص وهما مناقضان لما ذهب إليه .

وقوله بنفي الغرض عنه تعالى فسيجيء بيانه والسكلام فيه .

والقول بأن الإرادة واجبة التعلق بالإيجاد وقت دون وقت يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل وجودهما وتخصيص الوقت بالشيء من جهة الإرادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير تخصيص كما ذهب إليه في القدرة .

الدالة على صحة الإجماع . فكان الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآية أولى فالمعتمد التمسك بالآيات ، ولاشك أن لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجازاً فيه ، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض وحينئذ يصير الخصم محتاجاً إلى إقامة الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر .

ومن الأصحاب من قال السميع والبصير أكمل من ليس بسميع ولا بصير ، والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى وهو محال وهذا ضعيف ، لأن لفظة أن يقول الماشي أكمل من لا يمشي والحسن الوجه أكمل من القبيح والواحد منا موصوف به ، فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً به لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى ، فإن قلت هذا صفة كمال في الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور ثبوته في حقه ، قلت فلم قلت بأن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام وحينئذ يعود البحث ^(١) .

(مسألة : اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى ولكنهم اختلفوا في معناه)

فزعمت المعتزلة أن معناه كونه تعالى موجداً لأصوات دالة على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة ، وأعلم أننا لا ننازعهم في المعنى ، لأننا نعتقد أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى ، ونسلم أن خلق الأصوات في الأجسام الجادية والحيوانية جائز ، وإذا ثبت ذلك فقد ساعدتهم على المعنى وبقي ههنا النزاع إطلاق

(١) أقول : يجب أن يعنى بالفلاسفة في قوله ههنا فلاسفة الإسلام ، والحق أن وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ، وإنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لأن النقل غير وارد بها ، وإذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين ، أما لإثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها بالفعل غير ممكن ، والاولى أن يقال لما ورد النقل بوصف تعالى بهما امتياز بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان له تعالى بالتين كما للحيوانات واعترفنا بأننا لسنا واقفين على حقيقةتهما ، وذلك لأن ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطائل أما قولهم الحق يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بمطرد ، لأن أكثر الهوام والسمك لا يسمع لها والعقرب والخلد لا يبصر لهما والديدان وكثير من الهوام لا يسمع لها ولا يبصر ، ولو لم يتمتع اتصاف ذلك الأنواع بالسمع والبصر لما خلا جميع أشخاصها منها ، وإذا جاز أن يكون بعض فصول الأنواع مزيلاً لتلك الصفة لم يبق اثبوتها في نوع آخر وجه من جهة الصحة ، وأيضاً لا يجب أن كل ما يتصف بصفة يتصف بضد تلك الصفة ، فإن الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضده مع أنه صحيح الاتصاف بها لكونه جميعاً بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها وإن كان الاتصاف بعدمها حاصلًا عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس . وأيضاً إن كان عدم السمع والبصر نقصاً لكان عدم الشم والذوق واللمس أيضاً نقصاً .

وقوله: الإبصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كما ينبغي ، والواجب أن يقول أو بالشعاع كما مر الكلام في ذلك وبقاى كلامه ظاهر .

اسم المتكلم هل يقع في اللغة لهذا المعنى أم لا ، وهذا البحث لغوي لاحظ لا تقل البتة فيه والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه .

أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس ، والمعتزلة ينكرون هذه الماهية ، ويتقدير الاعتراف بها ينكرون انصاف ذات الباري وتقدر ذلك ينكرون كونها واحدة ، فالخلاص أن الذي ذهبوا إليه فنحن من القائلين به إلا أنا أثبتنا أمرا آخر وهم ينازعوننا في الماهية والوجود والقدم والوحدة فهذه مقدمة لابد من معرفتها للخاتمة في هذه المسألة .

احتج الأصحاب على كونه تعالى متكلما بأمور .

أحدها : أنه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالكلام فلو لم يكن الله تعالى موصوفا بالكلام لكان موصوفا بضده وهو نقص وهو على الله تعالى محال .

قالت المعتزلة : التصديق مسبوق بالتصور فما ماهية هذا الكلام فإن الذي نجهده من أنفسنا لماهية الحروف والأصوات أو يمثل هذه الحروف والأصوات وأنتم لا تثبتونها لله تعالى فإن قلت أعني بالأمر طلب الفعل قلت لم لا يجوز أن يكون ذلك الطلب هو الإرادة ، وأنتم سميت حاولتم الفرق بينه وبين الإرادة يكون قلتم الله تعالى قد يأمر بما لا يريد لكن هذا الفرق إنما يثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلما وذلك يتوقف على تصور ماهية الكلام ، فلو بينا ماهية الكلام لزم الدور ، وإن نزلنا عن هذا المقام ، لكن لم قلت إنه يصح اتصاف ذات الله تعالى به وتقريره بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسألة السمع والبصر .

سلمنا أنه يصح اتصافه به لكن لم قلت إن ضده نقص وآفة ، بل الذي نعده نقصا وآفة في العرف هو العجز عن التناظر بالحروف وأما ضد المعنى الذي ذكرته فلم قلت أنه نقص ، بل لو قيل إن ذلك المعنى هو النقص لكان أقرب ، فإن ثبوت الأمر والنهي من غير حضور المخاطب سفيه وهو نقص وبقيّة الأسئلة تقدمت (١) .

وثانيها : لما علمنا أن أفعال الله تعالى يجوز فيها التقديم والتأخير ، لا جرم أسندناها إلى مرجح وهو الإرادة فكذلك رأينا أفعال العباد مترددة بين الحظر والإباحة والتدب والوجوب فاخصصناها بهذه الأحكام يستدعي تخصيصا وليس ذلك هو الإرادة ، لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ، وبالعكس فلا بد من صفة أخرى وهي الكلام وهو أيضا ضعيف ، لأننا نقول لم لا يجوز أن يكون معنى الوجوب والحظر هو أن الله تعالى عرف المسكف أنه يريد عقاب من يترك الفعل الفلاني في الآخرة أو يريد لإيصال الثواب إليه في الآخرة ، وهذا القدر بما لا حاجة إلى إثبات الكلام فيه ، فإن ادعيت أمرا وراء ذلك فهو ممنوع (٢) .

(١) أقول : كلامه ظاهر والوحدات الثلاث المذكورة هي الاختلافات في معنى الحياة وامتناع اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقوفا على شرط تمتع الحصول .

(٢) أقول : تردد الكلام بين الحظر والإباحة قبل التخصيص بأحدهما يدل على صحة الاتصاف بأحدهما .

ونالها : أن الله تعالى ملك مطاع والمطاع هو الذى له الأمر والنهى وهو ضعيف جدا ، لأنهم إن عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيتته فى المخلوقات فهو مسلم وإن عنوا به أن له أمرا ونهيا فهو أول المسألة .

ورابعها : إجماع المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف لما بينا أن الإجماع ليس إلا على اللفظ أما المعنى الذى يقول أصحابنا فهو غير مجمع عليه بل لم يقل به أحد إلا أصحابنا ، والمتعمد قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليما » فإن قيل : اسم الكلام موضوع فى اللغة لهذه الألفاظ ، وأنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد حرقتم اللفظ عن ظاهره ، وإذا كان كذلك لم يمكن صرفه إلى المعنى الذى ذكرتموه أولى من صرفه إلى معنى آخر وهو الأمر الذى عرف الله تعالى ما يفعل بالمكلفين فى الآخرة من الثواب والعقاب ، ثم إن نزائنا عنه لكنه إثبات الكلام بالكلام وإثبات الشيء بنفسه باطل .

الجواب : أن صرفه إلى هذا المعنى أولى لقول الشاعر :

إن الكلام لى للفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والجواب عن الثانى : إن إثبات كلام الله تعالى بإخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلما ، لأننا مهما علمنا أنه لا يجوز ظهور المعجزة على الكاذب علمنا صدقه ونواه علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلمه فهذا منتهى القول فى هذه المسألة (١) .

(مسألة: ذهب أبو الحسن الأشعري وأتباعه إلى أن الله تعالى باق ببقاء يقوم به (*))

وذهب القاضى وإمام الحرمين إلى نفيه وهو الحق)

لنا المعقول من البقاء صفة تقتضى ترجيح الوجود على العدم هذا لما يعقل فى حق ممكن الوجود ، فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى ، وأيضا فذلك البقاء لا شك أنه باق فإن كان باقيا ببقاء آخر لزم إما التسلسل وإما الدور ، إن كان باقيا ببقاء الذات التى فرضناها باقية بذلك البقاء ، وإن كان باقيا بنفسه وبكون الذات باقية مفتقرة إليه انقلب للذات صفة والصفة ذاتا وهو محال ، وأما الشاهد فليس معنى أيضا لأن شرط حصوله فى الجوهر حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، فلو افتقر حصول الجوهر فى الزمان الثانى إليه لزم الدور .

ولقائل أن يقول : البقاء نفس حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، لا أنه أمر موقوف عليه .

→ لا بعينه قبل ورود السمع النخس وذلك يناقض القول بأن ماهيتها مستفادة من السمع .
وتفسير الوجوب والحظر بتعريف إرادة العقاب والثواب غير صحيح إنما الصحيح تعريف العبد بتعريضه للوهد والوحد ، وذلك لأن كثيرا من يرتكب الحظر ولا يعاقب عليه ، ولو أراد الله عقابه لما فاته العقاب لا يقال تعريف العبد بكونه بالإلغام أو بالإخبار وليس بالإلغام هاما والإخبار كلام فيلزم الدور لما سيجىء جوابه .
(١) أقول : الاستدلال بهذا البيت ركبك وهو يقتضى أن يقال للأخرس متكلم لكونه بهذه الصفة والباقي ظاهر

(*) أى بصفة دائمة .

- ٦٧٥ -

وجوابه أن نفس الحصول في الزمان ليس صفة وإلا لزم التسلسل .
احتجوا بأن الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب أن يكون البقاء زائداً .
والجواب : بأنه معارض بأنه الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم حاله البقاء مابقيت حادثة فيلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على ما تقدم .

فإن قلت : الحدوث نفس حصوله في الزمان الأول .

قلت : البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني (١) .

(مسألة : مذهب أكثر المسلمين أنه تعالى عالم بكل المعلومات خلافاً للفلاسفة ولقوم من أهل الملة)
لنا أنه تعالى لسكونه حياً يصح أن يسكن عالمه بكل المعلومات فلو احتضنت عالميته بالبعوض دون البعض لاقتصر إلى مخصص وهو محال (٢) .

ومن الدهرية من زعم أنه لا يعلم ذاته لأن العلم أمر إضافي فلو علم ذاته لسكانت ذاته مضافة إلى نفسه وإضافة الشيء إلى نفسه محال .

(١) أقول : وههنا مذهب آخر وهو يقول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال الكعبي وأتباعه .
قوله البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم فقال له الموجود الذي لا يبق له بدله أيضاً مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فإذا هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء ، إلا أن يكون الترجيح إلى الزمان الثاني ، والتحقيق فيه أن البقاء مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانياً ، واعتبر الحكم بكون الكل أعظم من جزئه فإنه لا يمكن أن يقال إنه واقع في زمان أو في جميع الأزمنة كما لا يقال إنه واقع في مكان أو في جميع الأماكن ، وإذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات أولى بأن يكون كذلك ، وعلة الزمان لا يكون زمانياً فكيف مبدأ الكل ، فإذا انضافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات ، وأما كون البقاء باقياً أو غير باق وإن كان باقياً فبقاؤه إما بذاته أو بغيره لحكمه حكم الأمور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار .

وقوله : وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضاً إشارة إلى إبطال مذهب الكعبي .

وقوله : يلي الحدوث ليس صفة زائدة لجوابه ما مر ثم إن كان الحدوث ، نفس الحصول في الزمان الأول فالبقاء حصول في زمان مشروط بحصول في زمان قبله وإلا لم يكن زمانه ثابتاً ، والحصول في الزمان الأول ليس مشروطاً بالحصول في زمان آخر فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا وهو أن البقاء مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول .

(٢) أقول لقائل أن يقول : أنت بالبديهة عرفت أن المخصص ههنا محال أم بالدليل ، فإن قلت البديهة فقد كبرت ، وإن قلت بالدليل فأين الدليل ، غاية ما في الباب أن نقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص أو امتناعه .

فإن قلت : ذاته تعالى من حيث إنه عالم مغاير له من حيث إنه معلوم وهذا القدر من التباين يكفي في هذه الإضافة .

قلت : صيرورة الذات عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم بها وهو موقوف على المغايرة التي هي موقوفة على صيرورة الذات عالمة ومعلومة فيلزم الدور .
جوابه : أنه منقوض بعملنا بأنفسنا (١) .

ومنه من سلم كونه تعالى عالما بنفسه ومنع كونه عالما بغيره ، لأن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وإضافة مخصوصة في العالم والمعلوم ، فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور وتلك الإضافات في ذاته تعالى فيحصل الكثرة في ذاته .

والجواب : أن الكثرة في الصور والإضافات وهو من لوازم الذات لا نفسها (٢) .

ومنه من زعم أنه لا يعلم الجزئيات لأنه لو علم كون زيد في الدار فعند خروجه عنها إن بق العلم الأول كان جهلا وإن لم يبق كان تغيرا .

والجواب : أنك إن عانيت بالتغير وقوع التغير في الأحوال الإضافية فلم قلت إنه محال وكذلك فإن الله تعالى كان قبلا لكل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الإضافات لا يوجب تغيرا في الذات ، فكذا هنا كونه عالما بالمعلوم لإضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط (٣) .

(١) أقول لو قال ومن الفلاسفة بدل ومن الدهرية لسكان أصوب ، لأن الدهرية لا يثبتون لها غير الدهر فضلا عن أن يكون عالما أو غير عالم ، ثم الصحيح أن المقتضى للتغير هو العلم وليس المغايرة بمقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلوم عن علمه ، ولا يلزم الدور ، وإنما يقول من ينفي عنه تعالى هذا العلم لاستحالة التكثر هناك أما فينا فنجوزه لجواز التكثر ههنا .

(٢) أقول : حصول الصور في الذات لا يخلو من أن تكون تلك الصورة من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلا أو يكون من غيرها وذلك يقتضى تأثر الذات من غيره ، فإن المحل يتأثر من الحال فيه ، وأما كثرة الإضافات فلا يوجب كثرة الذات .

(٣) أقول : لقاتل أن يقول إنك تقول بأن العلم صفة قديمة لا يجوز عليها التغير وههنا جعلته إضافة لتغير ، وأيضا لو كان العلم إضافة بين العالم والمعلوم لامتنع العلم بالمعدومات والممتنعات ، وأيضا قد قلت الإضافات لا وجود لها في الأعيان ، وإذا لا يكون لعلم الله تعالى وجود في الأعيان ، وذلك أن تقول العلم يقع بالاشتراك على عكس الافة وعلى هذه الإضافات وحيث لا تكون تلك الصفة علما بالمعلومات ولا تكون هذه موجودة بزعمك ، وقد قال بعض المتكلمين هربا من بعض هذه النقوض إنه تعالى لا يعلم الجزئيات من

ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجريئات إلا عند وقوعها قبل ذلك فإنه لا يعلم إلا الماهية واحتج بوجهين الأول أن المعلوم متميز والخصص قبل وجوده نفى محض فلا يكون في نفسه متميزاً فلا يصح أن يكون معلوماً الثاني أنه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب الوقوع لأن عدم وقوعه يفتق إلى انقلاب العلم جهلاً وهو محال والمؤدى إلى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقوعه واجب وحينئذ يلزم الحيز، وإن لا يتمكن الحيوان من فعل أصلاً بل يسكون كالجماد لأن ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو يتمتع والجواب عن الأول أنه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا بطلوع الشمس غداً وعن الثاني بالتزام أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع^(١) ومنهم من أنكر كونه عالماً بما لا نهاية له واحتج بثلاثة أوجه الأول أن المعلومات تنطرق إليها الزيادة والنقصان فإن بعضها أقل من كلها وكل ما كان كذلك فهو متناه فالمعلوم متناه. الثاني أن كل ما كان معلوماً فهو متميز عن غيره وكل ما كان متميزاً عن غيره فغيره خارج عنه وكل ما كان غير خارج عنه فهو متناه فكل معلوم متناه فما ليس بمتناه وجب أن لا يكون معلوماً. الثالث أن العلم بكل المعلوم مغاير للملم بغيره بدليل أنه يصح أن يعلم كون الشيء عالماً بشيء آخر مع الجهل بكونه عالماً بغيره والمعلوم غير المجبول فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية فهناك موجودات غير متناهية وهو محال والجواب عن الأول أن طرق الزيادة والنقصان إلى شيء لا يدل على التناهي وعن الثاني أن المتميز كل واحد منهما وهو متناه وعن الثالث أن العلم واحد لكن نسبته غير متناهية وهذا ضعيف لأن الشعور بالشئ إذا كان لا يتحقق إلا مع هذه النسب فهذه النسب إن لم تكن موجودة لم يكن العلم موجوداً وإن كانت موجودة عاد الإلزام وقد ذكرنا أن الأستاذ أباسهل الصعلوكي التزمه^(٢). ومنهم من أنكر كونه

حيث هي المعقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة، قالوا المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانياً ذا آلة قابلاً للتغير وهو شبيه بالإحساس وما يجرى مجراه، وهو تعالى منزّه عن هذا النوع من الإدراك، كما أنه منزّه عن الإحساس والذوق والشَّم والإشارة الحسية، هذا هو مذهبهم.

(١) أقول: يريد منهم من المخالفين والسكلام في صحة كون المعلوم معلوماً قد مر، وأما التزام أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع أنه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجداً له كان متعرضاً لعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات، وإن إرادته واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح، ولا يلزم منه جبر، لأنه عالم بما سيوجد له وليس بجهول وذلك لأن هذا الوجوب وجوب لاحق لاسبق والمعدومات مطابقة لعلمه بها، لأنه تعالى يعلمها معدومة، وهي كذلك بمعنى أن المتصور منها ليس بموجود في الخارج.

(٢) أقول: حججهم الأولى تدل على امتناع ما لا نهاية له مطلقاً وليس لها تعلق بالمعلومات التي لا نهاية لها من حيث كونها معلومة.

وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه بأن المتميز إن كان واحداً منها وهو متناه غير صحيح، لأن الدوى أن الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز، ويسلم أن كل متميز متناه يلزمه أن غير المتناهي متناه، والصواب أن يمنع الكبرى فإن المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي.

عالمًا بجميع المعلومات واحتج بأنه لو علم جميع المعلومات لسكان إذا علم شيئًا علم كونه عالمًا به وعلم أيضًا كونه عالمًا بكونه عالمًا ويترتب هناك مراتب غير متناهية ، وإذا كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية لأمرة واحدة بل مرارًا غير متناهية .

فإن قلت العلم بالشئ نفس العلم بالعلم به .

قلت : هذا باطل لأن العلم بالشئ إضافة إلى الشئ والعلم بالعلم بالشئ إضافة بين العلم وبين العلم بالشئ والإضافة إلى الشئ غير الإضافة إلى غيره .

والجواب : أن لانهاية في النسب والتعلقات وهي أمور غير ثبوتية لأنها الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الإشكال بالذي تقدم .^(١)

(مسألة : مذهب أصحابنا أن الله تعالى قادر على كل المقدرات خلافا لجميع الفرق^(٢))

لنا أن ما لأجله صح في البعض أن يكون مقدور الله تعالى هو الإمكان ، لأن ما عداه إما الوجوب وإما الامتناع وهما يحيلان المقدورية لكن الإمكان وصف مشترك فيه بين الممكنات فيكون الشكل مشتركا في صحة مقدورية الله تعالى ، فلو اختصت قدرته ببعض افتقر إلى المخصص ، وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته إذ لو فرضنا شيئا آخر مؤثرا لكانا إذا اجتمعا على ذلك الممكن فإما أن يقع ذلك الممكن بهما فيجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال أو لا يقع بواحد منهما وهو محال لأن المسامحة من وقوعه بهذا ووقوعه بذلك فإلما يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك ، فلو امتنع وقوعه بهذا أو ذاك لزم وقوعه بهذا وذاك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالآخر وذلك محال ، وإما أن يقع بأحدهما دون الآخر وهو محال لأن كل واحد لما كان مستقلا بالتأثير كان وقوعه بأحدهما دون الآخر ترجيحًا لأحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهو محال ، فثبت أن جميع الممكنات واقع بقدرته الله تعالى وتعلقاته^(٣) .

وما أجاب به عن الثالث يدل على حيرته وإن ذكر فيما مر أن الحق أن العلم أمر إضافي وهما جعله من واحدًا متكثر النسب ، وصرح من قبل بكون النسب غير وجودية ثم لما تحير فيه صوب قول أبي سهل تعريضًا .

(١) أقول : التزم ههنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية ، وجعل في الأخير العلم صفة واحدة مع التزام التقص عليه فانظر في تحيره وخبطه في هذا الموضوع ، ولو قال عقول البشر لا تصل إلى اكتناه الذات ولا إلى تحقق حقائق صفاته لكان أولى ، فإن العجز عن درك الإدراك إدراك ، وتحقيق هذا المبحث يحتاج إلى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضوع .

(٢) أقول : لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة والشوية وقوما معدودين من المعتزلة ، وليس جميع الفرق معصومين في هؤلاء .

(٣) أقول : قد مر الكلام في الاحتياج إلى المخصص في باب العلم فلا وجه لإعادته . ←

أما الفلاسفة فقد منعوا أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد وقد تقدم الجواب عن حججهم .
وأما الثنوية والمجوس زعموا أنه غير قادر على الشر لأن فاعل الخيرات خير وفاعل الشرور شرير ، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيرا شريراً .

الجواب : إن عنيت بالخير والشرير موجد الخير والشر فام قلت إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك وإن عنيت غيره فبينوا ^(١) .

أما النظام فقد زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبايح ، واحتج بأن فعل القبيح محال والمحال غير مقدور أما أنه محال فلأنه يدل على الجهل والحاجة وهما محالان والمؤدى إلى المحال محال ، وأما أن المحال غير مقدور هو الذى يصح لإيجاده وذلك يستدعى صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود .

والجواب : لا نسلم أن فعل شيء يدل على الجهل والحاجة بل هو مالك فله أن يفعل ما شاء ، سلبنا لكن هذا الامتناع جاء من جهة الداعى ، فلم قلت إنه ممتنع من جهة القدرة ، فإن القادر حال انجزام إرادته الترك ممتنع عليه الفعل نظراً إلى هذا الداعى ، لكنه يكون قادراً على الفعل نظراً إلى أنه لو حصل له الداعى إلى الفعل بدلا عن الداعى إلى الترك لكان قادراً عليه ^(٢) .

« وفى قوله إذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته ففيه نظر لأنه لا يلزم من كونه قادراً على جميع الممكنات كونه مؤثراً فى جميعها وإلا لزم منه وجود جميع الممكنات وذلك أن القدرة وحدها لا تكفى فى وجود التأثير بل يحتاج معها إلى الإرادة ، والدليل الذى ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد ، بل الصحيح عند أهل السنة أن الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر فى كلها والعبد قادر على البعض وغير مؤثر ، فهما إذاً قادران على شيء واحد ، مع أن المؤثر إفييه أحدهما دون الآخر ، وإنما كان ذلك كذلك لكون المؤثر محتاجاً مع القدرة إلى الإرادة والقادر هو الذى له القدرة فقط من حيث هو قادر ، وعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يكون فى ممكن مؤثر غير الله تعالى إلا أن بعض ذلك بغير ما ذكره وفى عبارته عند قوله « أو يقع بواحد منهما وهو محال لأن المانع من وقوعه بذلك فاله يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك ، موضع نظر إذ كان من الواجب أن يقول فاله يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك إذ ذلك مؤثر حال عن الموانع ، وباقي الكلام هكذا فلو لم يقع بهذا وذلك وقع بذلك وهذا وهو محال .

(١) أقول : المجوس من الثنوية يقولون إن فاعل الخير د يزدان ، وفاعل الشر د أهرمن ، ويعنون بهما ماسكا وشيطانا والله تعالى منزّه عن فعل الخير والشر ، والماتوية يقولون إن فاعلها النور والظلمة ، والديصانية يذهبون إلى مثل ذلك ، والجميع يقولون بأن الخير هو الذى يكون جميع أفعاله خيراً والشرير هو الذى يكون أفعاله شراً ، ومحال أن يكون فاعلها واحداً وجوابهم أن الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيراً وشراً بل بالإضافة إلى غيرهما ، وإذا أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس إلى واحد خيراً وبالقياس إلى غيره شراً أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحداً .

(٢) أقول : أصل الجواب أن المحال لذاته غير مقدور ، أما المحال لغيره يمكن لذاته فكونه مقدوراً لا ينافي كونه محالاً لغيره .

وأما عباد فإنه زعم أن ما علم الله أنه يكون فهو واجب وما علم أنه لا يكون فهو ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور .

والجواب: أن هذا يقتضى أن لا يكون لله تعالى مقدور أصلاً لأن كل شيء فهو إما معلوم الوجود أو معلوم العدم ثم نقول إنه وإن كان واجبا نظراً إلى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدوراً ، ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع الذى هو تبع القدرة والمناخر لا يبطل المتقدم (١) .

أما البلى فقد زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد إما طاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال .

والجواب: أن الفعل في نفسه حركة أو سكون مثلاً وكونه طاعة وسفهاً أو عبثاً أحوال عارضة له من حيث كونه صادراً عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل .

أما أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما فقد زعموا أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره ، لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعى القادر وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله تعالى لسكان إذا أراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم أن يوجد لتحقيق الداعى وأن لا يوجد لتحقيق الصارف وهو محال .

والجواب: أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقاً بل ذلك إنما يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل ، وهذا أول المسألة (٢) .

(مسألة: اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالمعالم قادر بالقدرة على الحياة خلافاً للفلاسفة والمعتزلة)

وأهم المهمات في هذه المسألة الكشف عن محل النزاع فنقول: أما نفاة الأحوال فقد زعموا أن العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات ، واعترف أبو علي وأبو هاشم بهذا الزائد إلا أنهم قالوا لا يسمى هذه الأمور علماً وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في الحقيقة لفظياً ، بل ذهب أبو هاشم إلى أنهم أحوال والحال لا تعلم ولكن تعلم الذات عليها .

وعندنا أن هذه الأمور معلومة في نفسها وقول أبي هاشم باطل قطعاً لأن ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بثبوته لغيره ، وأما أبو علي الجبائي فإنه سلم فيها أنها معلومة فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال منا خلاف معنوى البتة ، وأما مثبتو الحال منا فقد زعموا أن عالمية الله تعالى صفة معللة لمعنى قائم به وهو العلم وهو لا يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى ، وأما نحن فلا نقول ذلك ، لأن الدلالة مادلت إلا على إثبات

(١) أقول: المتأخر لا يبطل المتقدم لا يوجبهُ أيضاً بل المتقدم هو الذى يوجب المتأخر إذا كان المتقدم بالعالية ، وأصل هذا الجواب مأمور في المذهب المتقدم .

(٢) أقول: إنما يمكن كون المنذور مشتركاً إذا أخذ غير مضاف إلى أحدهما بعد الإضافة إلى أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الإضافة والمقدور غير المضاف يمكن إضافته إلى كل واحد على سبيل البديل ، والمراد من كون مقدور أحدهما مقدور الآخر .

أمر زائد على الذات فأما دلي الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب (١) .

أما الفلاسفة فمن مذهبيهم أن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للعلوم في العالم ، فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أمور زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته ، وقد صرح ابن سينا بذلك في النظم السابع من كتاب الإشارات ، وعلى هذا فقد سلموا أن علم الله تعالى معنى قائم بذاته إلا أنهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة أخرى فيقولون دلم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات ، فسكانهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالتحريم بالذات ، فظهر أنهم يساعدون في هذه المسألة عن المعنى ، بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتى الحال منا فإنهم لا يقولون إلا بالذات ، وتلك الصور اللازمة للذات ومثبتو الحال منا قالوا بأمور ثلاثة الذات والعالمية والعلم ، فظهر أن الذى يقوله نفاة الحال منا متفق عليه بين كل من أقر بكون الله تعالى عالماً قادراً (٢) .

لنا أنا بعد العلم بكونه تعالى موجوداً يفتقر إلى دليل آخر يدل على كونه عالماً قادراً والمعلوم ثانياً غير المعلوم أولاً فعليه تعالى زائد على ذاته (٣) .

احتج الخصم بأمور ،

(١) أقول : أكثر هذا الكلام نقل المذاهب .

وقوله : فى إبطال قول أبى هاشم أن مالا يتصور فى نفسه استحالة التصديق بثبوته فى غيره فيه نظر ، لأنه إن كان المراد أن مالا يتصور بانفراده استحالة التصديق بثبوته فذلك غير مسلم لأن النسب لا يتصور بانفراده وقد يصدق بثبوتها لغيرها ، وإن كان المراد أن مالا يتصور أصلاً فهو حق .

وقوله : الخلاف بين أبى على وأبى هاشم وبين أصحابنا لفظى فيه نظر ، لأن الزائد عندهم ليس بوجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذى ليس زائداً على الذات ، وعند أصحابنا أن العلم زائد وهو موجود والباقي ظاهر .

(٢) أقول : ابن سينا صرح بكون العلم صورة زائدة على الذات ولم يذكر قوله فى القدرة ، ثم ذكر أخيراً أن قولنا يوافق قول من أقر بكونه تعالى عالماً قادراً ، والفلاسفة يقولون إن علم الله تعالى فعل يوجد به ما هو صادر عنه والعلم والقدرة والإرادة عندهم واحد بالحقيقة مختلف بالاعتبار ، ونحن لا نقول بذلك ، وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات إنما هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات ، فالعالمية هى الصفة وهم أيضاً لا يقولون بها .

(٣) أقول : افتقار العلم بالوجود إلى دليل آخر يدل على العلم لا يدل على تغير الوجود والعلم ، فإن الدليل الدال على وجود الصانع مغاير للدليل الدال على أنه واحد ، ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود غير ذلك الواحد أيضاً إذا دل الدليل على وجوده وآخر على كونه وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على أن وجوده غير كونه وجوده غير ذاته يدل ذلك على تغير الاختيارين لا على تغير الحقيقتين .

أحدها : أن علمه لو كان زائدا على ذاته لكان مقتضياً إلى ذاته فيكون ممكناً لذاته واجباً لعلته وتلك العلة ليست إلا تلك الذات والموصوف به ليس إلا الذات فتكون الذات فاعلة وقابلة معا وهو محال .

وثانيها : أن عالمية الله تعالى واجبة والواجب يستغنى بوجوده عن العلة .

وثالثها : لو كان له علم قديم لكان مشاركا للذات في القدم وذلك يقتضى تماثلها ، وأن لا يكون أحدهما بسكوته ذاتا والآخر صفة أولى من العكس لأنها تكون مغايرة للذات فيلزم القول بقدماء مغايرة .

ورابعها : أن علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا يجب أن يكون مثلاً لعلمنا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه . وخامسها : أن العلم بكل المعلوم غير العلم بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهية فيلزم أن يكون له علوم غير متناهية .

والجواب عن الأول قد تقدم .

وعن الثاني : أنه إما يتوجه على من أثبت عالميته ثم يعللها بمعنى ونحن لا نقول به ، وأيضا فبتقدير القول نقول الواجب متى لا يعلل إذا كان واجبا بذاته أو بغيره ، والأول مسلم لكن لم قلت أن عالمية الله تعالى واجبة لذاته بل هذا أول المسألة ، والثاني باطل لأن وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناؤه عنه كما في الشاهد .

وعن الثالث : أن الاشتراك في القدم اشتراك في الوصف سلبي أو ثبوت وذلك لا يوجب التماثل أصلا كما أن الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد بمثلتهما .

وعن الرابع : أنكم إن عنيتم بالتغاير كون كل واحد منهما مخالفا للآخر فهو كذلك ، لكننا لا نطلق هذا اللفظ لعدم الإذن وإن عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم قلتم به ، وإن عنيتم معنى ثالثا فبينوه .

وعن الخامس : أن علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا يشتركان في التعلق بذلك المعلوم ، ولا يلزم من اشتراك الغيبيين في بعض الدوازم بمثلتهما ، ولئن سلمناه لكان لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث وجوده .

وعن السادس : أن ما ألزمت علمنا في العلم يلزمكم في نفس العالمية وهذه المعارضة لازمة على جميع الشبه (١) وبالله التوفيق .

(١) أقول : قوله الجواب عن الأول قد تقدم يريد به تجويز كون الشيء فاعلا وقابلا وفي تفسيره للتغاير يجوز المفارقة في أحد الأمور الأربعة موضع نظر ، وذلك لأن كثيرا من العلل والمطلوبات بمنتهى المفارقة مع وجوب تغايرها ، والأولى أن يقال المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتها لأن صفتها لا تكون مغايرة بالذات لها أولا ذات لها ومثل ذلك لا تتغير الصفات .

وما قال في الجواب عن الخامس إفيه نظر لأن العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقا إلى معلوم فالنسب التي تكون إلى معلوم واحد تكون متماثلة ولا يندفع بقياسها على الوجود ولا في الوجود على وجوده وعلى وجوده .

(مسألة : الباري تعالى ليس مريدا لذاته وهو قول أبي علي وأبي هاشم والخلاف فيه مع النجار)

إنما ما تقدم في مسألة العلم ، واحتج أبو علي وأبو هاشم على أنه تعالى ليس مريدا لذاته بأنه لو كان كذلك لكان مريدا لجميع المرادات ، كما أنه لما كان عالما لذاته كان عالما بكل المعلومات ، لكان ذلك محال ، لأن زيدا إذا أراد موت رجل وعمره أراد حياته فلو كان الله تعالى مريدا لكل المرادات للزم أن يكون مريدا لموته وحياته معا وهو محال ، ولقائل أن يقول : لم قلت لو كان مريدا لذاته لكان مريدا لكل المرادات ، والقياس على العلم لا يضمن ولا يغني من جوع .

وقولهم : لما كانت المرادية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات أولى من تعلقها بالباقي فقد عرفت ضغفه (١) .

(مسألة : لا يجوز أن يكون الله تعالى مريدا بإرادة حادثة خلافا للمعتزلة والكرامية)

فهو تعالى مريد بإرادة محدثة لا في محل وأما عند الكرامية فهو مريد بإرادة يتخلفها في ذاته لنا أن لإحداث الشيء لا يصح إلا بالإرادة على ما تقدم ، فلو كانت الإرادة حادثة لافترقت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل (٢) .

ما يقع بالتشكيك ، والواقع بالتشكيك لا يوجب المساواة في اللوازم ، أما الأمور المتماثلة بحسب اشتراكها في اللوازم .

والجواب عن السادس للزمامي وهو أن الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعلومات مختلفة يقتضى كون العالمية بحسبها مختلفة متعذرة ، وهذا الجواب يكون على أبي هاشم وأبي علي القائلين بأن العالمية زائدة على الذات والعلم ليس بزائد على الذات وأنهم أوردوا للزمامي تسكيرا للموم على القائلين بكون العلم زائدا على وجودهم بوجوب تسكير العالمية بغير هذا الدليل .

قوله : وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه يعني أن المعارضة بالعالمية واردة على الشبه الست التي يوردونها في الرد على من يقول بكون العالم زائدا على الذات .

(١) أقول : ما تقدم في مسألة العلم وهو أن كون العلم بذاته مغايرا للعلم بإرادته يقتضى تغايرهما وقياس الإرادة على العلم لا يفيد التعيين لسكونه تمثيلا ولا لإلزام لأن المقيس عليه ممنوع وهو كون العلم له بذاته .

وقوله : وقد عرفت ضغفه إشارة إلى أن الإرادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز أن تتعلق ببعض المرادات دون البعض .

(٢) أقول : لهم أن يقولوا عليه أنكم أيتم الإرادة لترجح أحد وفقى الإيجاد على سائر أوقاته وجوزتم أن للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح ، فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلا مرجح ثم تصير تلك الإرادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل .

(مسألة: كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية)

واعلم أن الجمهور منا يعتقدون أن المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلماً ويخالفوننا في قدم الكلام ، فأما نحن قد بينا أن الذي يقول به المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى والذي نقول به فهم لا يقولون به البتة ، فإذا حاولنا مكالمة المعتزلة وجب علينا أن نحقق ماهية الكلام ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة على قدمها فإنهم يخالفوننا في المواضع الثلاثة فنقول .
أما المقامان الأولان وهما المقامان الصعبان مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما .

وأما الثالث فالدليل عليه من وجهين .

الأول: أن الغائل قائلان قائل اعترف بكون الله تعالى موصوفاً بهذا الكلام وقائل أنكر ذلك ، وكل من اعترف به قال إنه قديم ، لأن المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفاً بهذا الكلام وإنما قالوا يحدث الكلام الذي يكون حرفاً وصوتاً ، وإذا ثبت ذلك فلو قلنا يحدث هذا الكلام كان ذلك قولاً ثالثاً وهو خرق الإجماع وهو باطل .

الثاني: وهو أن يكون هذا الكلام لو كان محدثاً لكان إما أن يحدث في ذات الله تعالى فيكون محلاً للحوادث وهو محال أو لا يحدث فيه وهو محال ، لأن كون الله تعالى متكلماً قد دللنا على أنه من صفاته وصفه الشيء يستحيل أن لا تكون حاصله فيه وإلا لجاز أن يكون الجسم متحركاً بحركة قائمة بالغير وذلك محال واحتجوا بأمور .
أولها: أن الأمر بلا مأمور عبث وهو غير جائز على الله تعالى .

وثانيها: أنه تعالى في الأزل لو كان متكلماً بقوله : إنا أرسلنا نوحاً ، وهو إخبار عن الماضي لكان كاذباً .
وثالثها: أن الأمة مجمعة على أن كلام الله ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات .

والجواب عن الأول: أن عبد الله بن سعيد ذهب إلى أن كلام الله تعالى وإن كان قديماً لكنه ما كان في الأزل أمراً ولا نهياً ولا تحريماً ثم صار فيما لا يزال كذلك وهذا في غاية البعد ، لأننا لما وجدنا في النفس طلباً واقتضاءً وبيننا الفرق بينه وبين الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهية معقولة وندعى ثبوتها لله تعالى ، فأما الكلام الذي يغاير هذه الحروف والأصوات ويغاير ماهية الأمر والهي والخبر فغير معلوم النصور فكأن القول بشبوهة الله تعالى في الأزل محض الجهالة .

أما جمهور الأصحاب: فقد زعموا أن كلام الله تعالى كان أمراً ونهياً في الأزل ، ثم منهم من يقول المعدوم مأمور على تقدير الوجود وهذا في غاية البعد ، لأن الجهاد إذا لم يجز أن يكون مأموراً فالمعدوم هو الذي هو نفي محض كيف يعقل أن يكون مأموراً ومنهم من قال إنه في الأزل كان أمراً من غير مأمور ، ثم لما استمر وبقى صار المكلفون بعد دخولهم في الوجود مأمورين بذلك الأمر وضربوا له مثلاً وهو أنه الإنسان إذا أخبره النبي الصادق بأن الله تعالى سيرزقه إرثاً ولكنه يموت قبل ولادته فإنه ربما قال لبعض الناس إذا أدركت ولدي بالغا فقل له أباك يأمرك بتحصيل العلم فهنا قد وجد الأمر والمأمور معدوم ، حتى أنه لو بقي ذلك الأمر إلى أن بلوغ ذلك الصبي لصار مأموراً بذلك الأمر .

وعن الثاني : أن الخبر في الأزل واحد ولكنه مختلف لإضافته بحسب اختلاف الأوقات وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالة عليه كما في العلم .

وعن الثالث : أن تلك الصفات عائدة إلى هذه الحروف والأصوات ولا نزاع فيه ، إنما الكلام في الصفة القديمة التي دلت هذه العبارات عليها (١) .

(مسألة : هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة خلافا لبعض أصحابنا)

فإنهم أثبتوا خمس كلمات الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء . لما حقيقة الكلام هي الخبر والأمر والنهي أيضا خبر ، لأنه إخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك (٢) .

(مسألة : خبر الله تعالى صدق)

لأن الكذب نقص وهو على الله محال ، ولأنه لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق ولكن التالى محال ، فإن كل من علم شيئا صح منه أن الخبر في نفسه عنه خبرا صدقا وذلك معلوم بالضرورة .

لا يقال : هب أن ما ذكرته يدل على أن ذلك الخبر القديم صدق لكنه لا يدل على كون هذه الألفاظ صدقا .
لأننا نقول للمعتزلة : هذا أيضا لازم عليكم لأنكم جوزتم الحذف والإضمار للحكمة لانطلع عليها وتجوز

(١) أقول قول عبد الله بن سعيد أن الكلام الأزل قد يتغير باطل بوجه آخر وهو أن التغير لا يمكن إلا عند انتقال أو حدوث شيء لا يمكن أن يتغير ، والأولى أن يقال الكلام وإن كان صفة قديمة يمكن كون الأصوات والحروف الدالة على تلك الصفة مسمى ما نزل على الأنبياء وسموها وبلغوها إلى أممهم فهي الموصوفة بالتغير والتكثير والنزول لمدلولها التي هي تلك الصفة القديمة .

وقوله : هذا الكلام لو كان عندنا لكان إما أن يحدث في ذات الله تعالى وهو ممنوع .

أقول : هذا هو مذهب السكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلا للحوادث .

وقوله : أو لا يحدث وهو محال لأن كونه تعالى متكلما من صفاته وصفة الشيء تستحيل أن لا تكون حاصلة فيه .

أقول : المشكل صنعة والكلام يجوز أن يكون في غيره كما أن الخالق والرازق صنعة والخلق والرزق لا يجب أن يكون موجودا فيه ، وباقى الكلام ظاهر .

(٢) أقول : أساليب الكلام ليست بمحصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة وأكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحدا هو القديم ، والدلائل كثيرة ولا فائدة في جعل الكلام خبرا وحده ، فإن الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركبه عن ذكر الخبر منه ، وذكر الخبر وارتباط الخبر يجوز مع تركيبه أن يكون دليلا على مبدأ واحد ، وإذا كان كذلك فالقول بأن الأمر والنهي خبر لكونهما أخبارا عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء ، لأن المدلول بالذات يغير المدلول بالعرض ضرورة .

ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر^(١) .

(مسألة : نحن نعلم بالضرورة أن ذلك الكلام القديم مسموع الآن)

وهل يصح أن يكون مسموعا، هذا بما لم يقم عنده دليل ، لأننا جوزنا رؤية ما ليس بجسم ولا بعرض ، لأنه لما رأينا الجسم والعرض وثبت أنه لا بد من علة مشتركة وأنه لا مشترك إلا الوجود لاجرم قلنا يجوز رؤية كل موجود ، وأما في هذه المسألة فالسمع لم يتعاق بالاجسام والاصوات حتى يفتقر إلى علة مشتركة ، بل السمع لم يتعاق بالاصوات فجاز أن تكون علة صحة المسموعة هي الصوتية فقط وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعا^(٢) .

(مسألة : زعم بعض فقهاء الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وأن المسكون محدث)

فنقول لهم : القول بأن التكوين قديم ومحدث يستدعي تصور ماهية التكوين ، فإن كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية والنسب لا يوجد إلا عند وجود المنتسبين فيلزم من حدوث المسكون حدوث التكوين ، وإن عنيتم صفة مؤثرة في وجود الأثر فهي عين القدر وإن عنيتم به أمر المألثا فبيّنوه .
قالوا : القدرة صفة مؤثرة في صحة وجود المقدورة والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور .

قلنا القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود . لأن ذلك له لذاته وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها في وجود المقدور تأثيرها على سبيل الصحة لأعلى سبيل الوجوب ، فلو أثبتنا صفة أخرى لله مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور ، وإن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال ، وإن كان على سبيل

(١) أقول : الحكم بأن الكذب يقتضى إن كان عقابا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وإن كان سمعيا لزم الدور .

وقوله : لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولا استحالة منه الصدق بنى على أن كلامه القديم هو عين الخبر ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصحح كل واحد منهما .

وما قال على المعنوية ليس بوارد عليهم لأنهم يقولون هداية المكلفين وإزالة غلظهم واجبان على الله تعالى ، وعلى تقدير تميز ما يرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع عنه الاختلال بالواجب وهو محال ، فهم لا يجوزون الحذف والإضمار المقتضيين لحيرة المكلفين في تسكينهم ، فهذا ما على كلامه والأولى أن يثبت ذلك بإجماع جميع العقلاء وإن كانوا مختلفين في تعليقه .

(٢) لائق أن يقول : الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والحدة والكيفيات بها تنقوم الحروف وتختلف باختلافها مقارنة للصوت المشترك المسموع مع الجميع والعلة المشتركة الفيضة صحة كونها مسموعة إما الوجود وإما العرضية ولا مفهوم للعرضية إلا التقييم بالغير والصفات قائمة بالغير ، فإذا لزم من صحة كون الكلام الذي صفته مسموعا كما قيل في الرؤية ، وظاهر أن هذه أمثالها بمحلات بعيدة عن العقل ، والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل إلى السمع والتوقف فيما لم يرد سمعا .

الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق ، وأيضا فالقدرة تنافي هذه الصفة لأن الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا (١) .

(مسألة : الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء السبع أو الثمان)

وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء صفة أخرى ، وأثبت أبو إسحاق الأسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن الممكن ، وأثبت القاضي صفات ثمانية أخرى وهي إدراك الشم والذوق واللدس ، وأثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء البقاء ، وأثبت مشبهو الحال العالمية أمرا وراء العلم وكذا القول في سائر الصفات ، وأثبت أبو سهل العملي أن الله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة أثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والنسخ صفات وراء الإرادة .
والانصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف .

واحتج من حصر الصفات في السبع أو الثمان بأننا كلفنا بكمال المعرفة وكما المعرفة إنما يحصل بمعرفة جمع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى إلا بطريق ولا طريق إلا الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص ، وهذان الطريقان لا يدلان إلا على هذه الصفات .

والجواب : لم قلت إنما أمرنا بكمال المعرفة ، ولم لا يبرز أن يقال إنما أمرنا بأن نعرف من صفات

(١) أقول : إنما أخذ التكوين من قوله تعالى : إنما أمرنا بشيء إذا أردناه أن نقول له كين فيمكن ، فجعل قوله كين مقديما على الكون وهو المسمى بالامر ، والكلمة والتكوين والاختراع والإيجاد والخلق ألفاظ تشترك في معنى وتبين بمعنى والمشتراك فيه كون الشيء . وجدا من العدم مالم يكن موجودا وهي أخص تدلنا من القدرة ، لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدرات وهي قائمة لما يدخل منها في الوجود وليست صفة سلمية تنعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الأثر تلك النسبة .

وأما ادعاء أنهم قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور فليس بصحيح ، إنما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المراد والعلم والقدرة لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه وقالوا بأزليته لقولهم باستتاع قيام الحوادث بذاته تعالى .

وقوله : وإن كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لأن ذلك الوجوب يكون لاحقا لاسبقا يعني إذا أراد الله تعالى خلق شيء من مقدراته كان حصول ذلك الشيء واجبا فيه ، لا بمعنى أنه كان واجبا أن يخلقه .

قوله : إن عني به صفة مؤثرة في وجود الأثر فهو عين القدرة وجوابه أن القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدرات أثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من إثبات التكوين جمع المثليين ، لأن متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم ، والحق أن القدرة والإرادة مجموعتين هما اللذان يتعلقان بوجود الأثر ولا حاجة معهما إلى إثبات صفة أخرى .

الله تعالى إلا القدرة التي يتوقف على العلم بها تصديق محمد عليه السلام ، سلمناه لكن لانسلم أنه لا بد من الدلائل سيما وعندنا التكليف بأسرها تكليف ما لا يطاق ، سلمناه لكن لم قلت إن الاستدلال بالأفعال وتنزيه الله عن النقائص لا يدل إلا على هذه الصفات (١) .

(مسألة : ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي من الآخرين

إلى أنا لانعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء

وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة .

حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة أنا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وأن نعلم ذاته ، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد مغلوما مجهولا .

حجة الفريق الثاني من وجهين .

الأول : أما المعلوم عندنا منه سبحانه ، إما الساب كقولنا ليس بحسم ولا جوهر ولا عرض ، ولا شك أن الماهية مغايرة لسلب ماعداها عنها ، وإما الإضافات كقولنا قادر عالم فلا شك أن الماهية مغايرة لهذه الإضافات لأن المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى أنه أمر مستلزم للتأثير في الفعل على سبيل الصحة فاهية القدرة مجهولة والمعلوم ليس إلا هذا اللازم وهو التأثير المنصوص ، وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلا أنه أمر يلزمه الإحكام والإنقان في الفعل فاهية ذلك العلم غير هذا الأثر ، والمعلوم ليس إلا هذا الأثر ، فظهر أن ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا ، وبتقدير أن تكون معلومة لكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل ، ولما دل الاستقراء على سبيل الإلصاف أنا لانعلم من الله تعالى إلا السلوب والإضافات ، وثبت أن العلم بهما لا يستلزم العلم بالماهية ثبت أنا لانعلم حقيقة الله تعالى .

الثاني : أنا قد بينا في أول هذا الكتاب أنه لا يمكننا أن نتصور شيئا إلا الذي ندركه بحواسنا أو نجهده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما يتركب عن أحد هذه الثلاثة ، فالماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا (٢) .

(١) أقول : مثبتو الحال القائلون بأن العالمية صفة لا يقولون أن العلم صفة بل يقولون العالمية معللة بالعلم والعلم معنى فلا يزيدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في سائر الصفات ، والذين يقولون بالصفات الزائدة لا يقولون إن لإثبات الصفات يكون من جهة الأفعال أو للتنزيه فقط ، بل يقولون السمع أيضاً طريق آخر في أمثالها وإنما أثبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات .

(٢) أقول : القول بأن المعلوم منه تعالى أما السلوب والإضافات ليس يسلم عند المتكلمين ، لأنهم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية ولا إضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه إن الموجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالسواء بل بالتشكيك والموضوع بهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاته التي لا يعبر عنها إلا بوصف سلبى أو إضافى ، فيقال مثلاً الوجود القائم بذاته الذى ليس يعارض لماهية ولو نعمنا هذا هو الأمر المشترك المقارب للمقارن للسلوب ، أو تلك الحقيقة فقير معلومة لغيره تعالى .

(مسألة : الله تعالى يصح أن يكون مرثيا خلافا لجميع الفرق)

أما الفلاسفة والمتزلة فلا إشكال في مخالفتهم ، وأما المشبهة والكرامية فلاهم إنما جوزوا رؤيته لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة ، وأما بتقدير أن يكون هو تعالى منزها عن الجهة فهم يحيلون رؤيته ، فنبت أن هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية مالا يقول به أحد إلا أصحابنا .

وتبل الشروع في الدلالة لا بد في تلخيص محل النزاع ، فإن لقائل أن يقول إن أردت بالرؤية الكشف التام فذلك مسلم لأن المعارف تصير يوم القيامة ضرورية ، وإن أردت بها الحالة التي نجهدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك مالا نزاع في انتفائه لأنه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرقى في العين أو عن اتصال الشعاع الخارج من العين إلى المرقى أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع وكل ذلك في حق الله تعالى محال ، وإن أردت به أمرا ثالثا فلا بد من إفادة تصوره فإن التصديق مسبوق بالتصور .

والجواب : أنا إذا علمنا الشيء حال مالا نراه ثم رأيناه فإننا ندرك تفرقة بين الحالين ، وقد عرفت أن تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام الشبح في العين ولا إلى خروج الشعاع منها فهو عائدة إلى حالة أخرى مسماة بالرؤية ، فندعى أن تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز هذا هو البحث عن محل النزاع .

والمعتمد أن الوجود في المناهضة صفة لصحة الرؤية فيجب أن يكون في الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه .

أحدها : أن وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالفا لغيره فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره ، فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك .

سلمنا أن وجودنا يساوي وجود الله تعالى وبمجرد كونه وجوداً .

لسكن لا نسلم أن صحة الرؤية في الشاهد مفتقرة إلى العلة ، فإننا بيننا أن الصحة ليست أمراً ثبوتياً فتكون عدمية وقد عرفت أن العدم لا يعمل .

سلمنا أن صحة رؤيتنا معللة فلم قلت إن العلة هي الوجود .

قالوا : لانا نرى الجوهر واللون قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك إلا الحدوث والوجود والحدث لا يصلح للعلة لأنه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم والعدم نفي محض والعدم السابق لا دخل له في التأثير فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود .

← وأما الدليل الثاني فهو مما اخترعه بناء على مذهبه في التصورات .

وقوله لا يمكننا أن نتصور إلا الذي ذكره فحتاج إلى البيان ، ولم لا يجوز أن يكون البعض بما ذكره ملزوما لمعرفته واللازم لا يكون بما ذكره لأنه يريد بما يتصوره من عقولنا البديهيات لا غير .

وصاحب الكتاب يذهب إلى أن ماهيته تعالى غير وجوده ولذلك يذهب إلى أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة .

فنعقول لا نسلم الجوهر مرئى على ما تقدم .

سلمناه لكن لا نسلم أن صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللان مرئيا فلم لا يجوز أن يقال الصحتان نوعان تحت جنس الصحة .

تحقيقه أن صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللون لأن اللون يستحيل أن يرى جوهرأ والجوهر يستحيل أن يرى لونا وهذا يدل على اختلاف هاتين الصحتين في الماهية .

سلمنا الاشتراك في الحكم فلم قلت إنه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة .

بيانه ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلةتين مختلفتين .

سلمنا وجوب الاشتراك فلم قلت إنه لا مشترك سوى الحدوث والوجود وعليكم الدلالة ، ثم نحن نذكره وهو الإمكان ، ولا شك أن الإمكان مغاير للحدوث .

فإن قلت : الإمكان عدى .

قلت : فإمكان الرؤية أيضا عدى ولا استبعاد في تعليل عدى بعدمى .

سلمنا أنه لا مشترك سوى الحدوث والوجود ، فلم قلت إن الحدوث لا يصلح .

قوله : لأنه عبارة عن مجموع عدم وجود .

قلنا : لا نسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بعدم ومسبقية الوجود بعدم غير نفس العدم والدليل عليه أن الحدوث لا يحصل إلا في أول زمان الوجود وفي ذلك الزمان مستحيل حصول العدم ، فعلمنا أن الحدوث كيفية زائدة على العدم .

سلمنا أن المصحح هو الوجود فلم قلت إنه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة فإن الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضى يعتبر فيه أيضا انتفاء المانع فاعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته ينافي هذا الحكم .

بما يحققه : أن الحياة مصححة للجهل والشهوة ، ثم إن حياة الله تعالى لانصححها إما لأن الاشتراك ليس إلا في اللفظ أو اشتراكا في المعنى لكن ماهية ذات الله تعالى و ماهية صفة من صفاته ينافيها ، وعلى التقديرين فإنه يجوز في هذه المسألة ذلك أيضا .

سلمنا أنه لم يوجد المنافي لكن لم لا يجوز أن يكون حصول هذه الرؤية في أعيننا موقوفا على شرط يتمتع تحققه بالنسبة إلى ذات الله تعالى ، فإننا لا نرى المرئى إلا إذا انطبعت صورة صغيرة متساوية للمرئى في الشكل في أعيننا ، وفي المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطا بحصول هذه الصورة أو كان مشروطا بحصول المقابلة ، ولما امتنع حصول هذه الأمور بالنسبة إلى ذات الله لا جرم امتنع علينا أن نرى ذات .

الله تعالى (١) .

والمعتمد في المسألة الدلائل السجعية .

أحدها : أن رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة (٢) .
فإن قيل لا نسلم أنه علق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال ، لأنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً وذلك محال ، وإنما قلنا أنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركاً لأن صيغة إن إذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل فقله إن استقر أى لو صار مستقراً في الزمان المستقبل فسوف ترانى ثم أنه في الزمان المستقبل إما أن يقال أنه صار مستقراً أو ما صار مستقراً ، فإن صار مستقراً وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط فلما لم تحصل الرؤية بالإجماع علمنا أن الجبل لم يستقر وإذا لم يكن مستقراً كان متحركاً ضرورة أنه لا واسطة بين الحركة والسكون فإن الجبل حال ما عاق الله الرؤية باستقراره كان متحركاً ، ومعلوم أن استقرار المتحرك حال كونه متحركاً محال ، فثبت أن الشرط بمتنع فلا يلزم القطع لجواز المشروط .

والجواب : سلمنا أن الجبل في تلك الحال كان متحركاً لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس إلا ذات الجبل وأما المقتضى لامتناع السكون فهو حصول السكون ، فإذا القدرة المذكورة في الآية منشأ للصحة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية فوجب القطع بالصحة (٣) .
وثانيتها : أن موسى عليه الصلاة والسلام سأل الرؤية ولو لم تكن الرؤية جائزة لسكان سؤال موسى عبثاً أو جهلاً .

وثالثها : قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » والنظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدة نحو المرتى التماساً لرؤيته فإن كان الأول صح الغرض ، وإن كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على

(١) أقول تلخيص دعوى الرؤية أن الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم ، يمكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع ، وعلى المانع منه الدليل ، فهذا الوجه يقول إنها جائزة على الله تعالى ، ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام إلى دليل ، والاستدلال بالقياس التمثيلي في هذا الموضوع كما بينه ضعيف واعتراضاته عليه واردة .

(٢) أقول : يمكن أن يقال على قوله المذكور في الآية منشأ للصحة الاستقرار لا لامتناعه ، أن المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلى الجبل الذي عبر عنه بقوله عز من قائل فإن استقر مكانه لاستصحاب السكون التي تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون .
وعلى قوله : وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط ، واخذة لفظية ، فإن من الواجب أن وجوب المشروط عند حصول شرط به يتم عليه العمل ، فإن حصول الشرط مطلقاً لا يوجب حصول المشروط ، وإذا لم تكن العلة حاصلة أو كانت لسكنها معوزة لشرط آخر .

(٣) وهو قوله تعالى « قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » (المراجع) .

الرؤية ، لأن النظر كالسبب للرؤية والتعبير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه المجاز .
لا يقال : لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا وهو أن يكون إلى واحد الآلاء فيكون المراد وجوه يومئذ
ناظرة نعمة ربها منتظرة ، أو نقول المراد إلى ثواب ربها ناظرة ، لأننا نقول أما الأول فباطل ، لأن الانتظار
سبب النعم والآية مسوقة لبيان النعم .

وأما الثاني : فالنظر إلى الثواب لابد وأن يحمل على رؤية الثواب وإلا فتقلب الحدة نحو الثواب من غير
الرؤية لا يكون من النعم البتة ، وإذا وجب إضمار الرؤية لأحالة كان إضمار الثواب إضمارا للزيادة من غير دليل
فوجب أن لا يجوز (١) .
احتج الخصم بأمور .

أحدها : قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » والاستدلال به من وجهين .
الأول : أن ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور في معرض المدح فوجب أن تكون هذه الآية مدحا فإن
الثناء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركبك كما يقال فلان أجل الناس وآكل الخبز وأستاذ الوقت ، وإذا كان
نبي الإدراك مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله محال .

الثاني : أن قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » يقتضى أن لا تدركه الأبصار في شيء من الأوقات لأن قلنا تدركه
الأبصار أينما قض قولنا لا تدركه الأبصار بدليل أنه يستعمل كل واحد من القولين في تكذيب الآخر ، وإذا
صدق أحد النقيضين كذب الآخر فوجب كذلك قولنا لا تدركه الأبصار ، وإذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا
يدركه بصر واحد أو بصران ضرورة أن لا قائل بالفرق .

وثانيها : أنه تعالى لو كان مرتبا لرأيناه الآن .

وثالثها : أنه لو كان مرتبا لكان مقابلا أو في حكم المقال وقولنا في حكم المقابل احتراز عن رؤية الإنسان
وجهه في المرأة وعن رؤية الاعراض .

والجواب عن الأول : أنا نقول بموجب الآية لأن الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه لأن أصله من

(١) أقول : للخصم أن يقول الآية تدل على أن الحال التي حبر عنها تعالى بقوله وجوه يومئذ ناظرة متقدمة
على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، بدليل قوله تعالى « وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل
بها فاقة » فإن في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقة ، وإن كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد
البشارة بها فرح يقتضى مضارة الوجه ، وليس ذلك الانتظار سبب النعم كما أن من ينتظر خلع الملك حصين وعدبها
ويقين أنها تصل إليه عن قريب لا يغم الانتظار ذلك ، وانتظار العقاب بعد الإذار بوروده غم عظيم يقتضى
باسرة الوجه كمن ينتظر أن يعاقب حين يثبته لورود العقاب عليه عن قريب .

وقوله : يجب إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار ليس بوارد لأن النظر عبارة إما عن الرؤية
أو عن تغليب الحدة نحو الثواب بعد الإشارة انتظارا لوصوله من النعم كما بينا فلا يحتاج إلى إضمار الرؤية .

الآلوهى وذلك إنما يتحقق فى المرتى الذى يكون له جوانب ، ولما كان ذلك فى حق الله تعالى محالاً لا جرم يستحيل أن يكون مدركا ، فلم قلت لأنه ليس بمرتى .

وعن الثانى : أنا بينا أن عند حضور المرتى وحصول الشرائط لا تجب الرؤية ، سلمنا وجوبها فى المرتيات التى فى الشاهد دفعا للتشبيعات التى يذكرونها فلم قلت إنما واجبة فى رؤية الصانع ، وإن رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى ، ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط .

وعن الثالث : أن قولهم المرتى يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل عين المتنازع أو نقول ثبت أنه يجب أن يكون كذلك فى الشاهد ، فلم قلت لأنه يجب أن يكون كذلك فى الغائب وتقريره ما ذكرناه الآن (١) .
(مسألة : الإله تعالى واحد)

لأننا لو قدرنا إلهين لكان إما أن يصح من أحدهما أن يفعل فعلا على خلاف الآخر أو لا يصح ، فإن صح فلنذر ذلك لأن ما ليس يمتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال ، وإلا لكان متمنا لا يمكننا ، وعند وقوع ذلك الاختلاف فيما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال ، أو لا يحصل مرادهما وهو أيضاً محال ، لأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما وجود مراد الآخر فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الآخر ، فلو امتنعا معا لوجدنا معا وهو محال ، أو يحصل مراد أحدهما دون مراد الثانى وهو أيضا محال لأن كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له فلا يكون أحدهما أولى بالرجحان ، ولأن الذى لا يحصل مراده يكون عاجزا فعاجزيته إن كانت أزلية فهو محال ، لأن العجز إنما يعقل عما يصح وجوده ، ووجود المخلوق الأزلى محال ، فالعجز عنه أزلا محال ، وإن كانت حادثة فهو محال ، لأن هذا إنما يعقل لو كان قادرا فى الأزل ثم زالت قدريته وذلك يقتضى عدم القديم وهو محال ، وأما إن امتنعت المخالفة فهو باطل .

لأنه إذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فيثبت يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعله السكون ، لولا هذا فالمراد أحدهما إلى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد إلى فعله ، لكن ليس تقدم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس ، فإذا استحيل أن يصير قصد أحدهما مانعا للآخر من القصد وصحة المخالفة .

(٢) أقول : نفى الإدراك عنه تعالى مدح فالإدراك نقص ليس بشئ لأن المدح يكون له نفى الإدراك البصرى فالتقص يكون هو الإدراك ، والله تعالى منزّه عن ذلك بالاتفاق .

وقوله : إدراك الشئ بمعنى الإبصار رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح ، لأنهم يقولون أدرك الشمس والنار ولم يريدوا به إدراكهما من جميع جوانبهما .

والجواب الصحيح : أنه تعالى نفى الإدراك بالإبصار الذى من شرطه ارتسام الشئ أو خروج الشعاع ، وأما الحالة التى تحصل بعد حصول أحد هذين الشئين من غير حصول أحدهما فلم يشقه .

(٢٥ - محصل)

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال أيهما لكونهما حكيمين لا يريد وذلك الأصح واحد فلا جرم يجب توافقهما.
قلنا: الفعل إما أن يتوقف على الداعى أولا يتوقف، فإن توقف على الداعى لا مجال من العبد أن يختار الفعل
القيح ألا إذا خلق الله فيه داعيا يدعوه إليه، وإذا كان الداعى إلى القبيح موجبا للقيح كان قبيحا، وإذا كان
الفاعل لذلك الداعى هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعل الله حسنا بالتفسير الذى تريدونه، فلم يلزم اتحاق
الإلهين على الفعل الواحد فصحت المخالفة بينهما، وإن لم يتوقف الفعل الداعى جاز في الضدين المتساويين
في الحسن أو القبيح أن يختار أحد الإلهين لإيجاد أحدهما والإله الآخر لإيجاد الآخر وحينئذ تحصل
المخالفة بينهما^(١).

القسم الثالث في الأفعال

(مسألة: زعم أبو الحسن الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره
أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى)

وزعم القاضي أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد.

وزعم الأستاذ أبو إسحاق أن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين.

وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى موجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول
الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسن البصري.

وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله لا على نعمت الإيجاب بل على صفة الاختيار.
لنا وجوه.

الأول: أن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أولا يمكنه فإن لم يمكنه الترك فقد باطل قول المعتزلة
وإن أمكنه، فإما أن لا يفترج جميع الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل، لأنه تجوز لأحد طرفي الممكن على
الآخر لا لمرجح، أو يفترج ذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم وإلا يتسلسل، بل ينتهى لا محالة إلى مرجح

(١) أقول: قد مر امتناع وجود واجبي الوجود لذاتهما وذلك يكفي في إثبات هذا المطلوب، وأما هذا
الدليل فيدل عن امتناع كون الإلهين متساويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون آلهة مترتبة يقدر العالى
منها ينزع السافل بما يريده من غير عكس، ومذهب أكثر المشركين هو هذا.

وقوله فعل خالق الداعى إلى القبيح لا يكون حسنا ليس بشيء، لأن القائل بالحسن والقبيح لا يسلم أن
خالق ما هو موجب للقيح قبيح، فإن خالق الكفار مع قدرهم ودواعيهم خلق ما يوجب الكفر وذلك غير قبيح
عندهم وذلك لأن وجوب الكفر عن القدرة والداعى معا لا ينافي الاختيار، وإذا كان الخلق مختارا لم يتأد قبح
فعله إلى فاعله، وباقى الكلام ظاهر، وقد يمكن أن يتبين هذه المسألة بالسمع، لأن صحة السمع غير موقوف
على القول بوحدة الإله.

لا يكون من فعله ، ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك وحيث يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى ، مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء ، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال ، وإن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول الممتزلة بالسكية ، لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار فهذا كلام قاطع .

الثاني . لو كان العبد موجبا لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها ، إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم بطل دلائل إثبات عالمية الله تعالى ، لأن القصد السككي لا يسكني في حصول الجزئي ، لأن نسبة السككي إلى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي فنثبت أنه لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي فنثبت أنه لو كان موجداً لأفعال إن نفسه لكان عالماً بتفاصيلها ، لكنه غير عالم بتفاصيلها أولاً ففي حق الدائم ، وأما ثانياً فلأن الفاعل للحركة البطيئة أقدر فعل السكون في بعض الأحيان والحركة في بعضها مع أنه لا شعور له بالسكون ، أما ثالثاً فلأن عند أبي علي رأى هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الخير بل علة ذلك التحصيل مع أنه لا شعور لاكثر الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلاً^(١) .

الثالث : إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه فيما أن لا يقعاً مما وهو محال ، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشئ الواحد وحدة حقيقية لا يقبل للتفاوت ، فإذا القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية ، إنما التناوت في أمور آخر خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح^(٢) .

احتج الخصم بالمعقول والمنقول .

أما المعقول فهو أن فعل العبد لو كان يخلق الله تعالى لما كان متمكناً من الفعل ألبتة ، لأنه إن خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول ، وإن لم يخلق الله تعالى فيه كان متمتع الحصول ، ولو لم يكن العبد متمكناً من

(١) أقول : نفس الإيجاد لا يقتضى علم الموجد بالموجد وإلا لكان له أن يدفع قول القائلين بأن النار محرقة والشمس مضيئة بعدم عالمها بأثرهما ، وتجويز الإيجاد من غير العالم لا يبطل إثبات عالمية الله تعالى ، لأن مثبتي العالمية لا يستدلون بالإيجاد على العالمية ، بل إنما يستدلون بأحكام الفعل وإتقانه على العالمية والقول بأن القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض بإحراق النار لهذه الخشبة ، فإنها تحرق من غير علمها بها .

(٢) أقول : إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك ، وذلك لأن القدرتين متساويتين في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك تعذر قدرة على حركة مسافة في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضعاف تلك المدة ، ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك ، وأيضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوى والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى ، وهذا الدليل أخذه من دلائل التنازع في إبطال كون الآلهة أكثر من واحد ، وهناك يتمشى ، لأن الآلهة تفرض متساوية في القدرة فلا تفاوت وههنا لا يتمشى .

الفعل والتترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات ، وكما أن البديهة جازمة بأنه لا يجوز أمر الجباد ونبيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد ، ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدًا .

والجواب : أنه لازم عليكم ، لأن الأمر إن توجه حال استواء الداعي في تلك الحال امتنع الترجيح ، وإن توجه حال الرجوعان فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع ، ولأن ذلك الفعل إن علم الله وجوده فهو واجب ، وإن علم الله عدمه فهو ممتنع ، فثبت أن الإشكال وارد على السك ، وإن الجواب هو أن الله تعالى لا يشع عما يفعل (١) .

وأما المنقول : فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة من عشرة أوجه .

الأول : ما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد كقوله تعالى « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ، أن يكتبون إلا الظن ، » ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، « بل سوات لكم أنفسكم أمرا ، » فطوعت له نفسه قتل أخيه ، « ومن يعمل سوا يحز به ، » كل امرئ بما كسب رهين ، « ما كان لي عليكم من سلطان إلا أن أدعوتكم . »

الثاني ما في القرآن من مدح المؤمن على الإيمان وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى « اليوم تجزى كل نفس ما كسبت ، » اليوم تجزون بما كنتم تعملون ، « وإبراهيم الذي وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى ، » لتجزى كل نفس بما تسعى ، « هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ، » « وهل تجزون إلا ما كنتم تعملون ، » « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، » ومن أعرض عن ذكرى ، « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا ، » « إن الذين كفروا بعد إيمانهم ، »

(١) أقول : لا شك في أن الفعل الذى يخلقه الله في العبد لا يكون العبد متمسكا فيه إما أن كان للعبد تأثير ما في بعض أفعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له بمسكنا في ذلك التأثير لا غير .

وقوله : أن ذلك الإشكال لازم على السك ليس بصحيح ، لأن الممتزى يدعى الضرورة في إثبات الفعل للعبد وهو ينفيه بالدليل ، وأيضا الأمر يتوجه حال استواء الداعي لم يحدث الترجيح فيقبحه الفعل ، ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لا ينافي كونه قادرا على الطرفين .

وأما القول بأن ما علم الله تعالى وجوده واجب لا يفيد نفي كون العبد فاعلا ، غاية ما في الباب أنه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى ، فإن كان عالما في الازل بما سيفعله في المستقبل ففعله الاستقبالي إما واجب وإما ممتنع ، والجواب عنه ما قاله فيما مضى من أن العلم تابع للمعلوم ، وحينئذ لا يكون متعينا للوجوب والامتناع في المعلوم .

الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والعلم ، أما التفاوت فلقوله تعالى « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » ، الذي أحسن كل شيء خلقه ، والكفر ليس بحسن وقوله « ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق » ، والكفر ليس بحق وقوله « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » ، وما ربك بظلام للعبيد ، « وما ظلمناهم » ، لا ظلم اليوم ، « ولا يظلمون قتيلا » .

الرابع : الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى « كيف تكفرون بالله ، وكنتم أولي عهد بالرسول » ، والإسكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ، وعندكم أنه تعالى خلق الكفر في الكافر وأراد منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوجه عليه . واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ، وهو إنكار باللفظ الاستفهام ، ومعلوم أن رجلا لو حبس آخر من بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ، ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقيما ، وكذا قوله تعالى « وماذا عليهم لو آمنوا » وقوله للإبليس « ما منعك أن تسجد » وقول موسى لأخيه « ما منعك إذ رأيتهم ضلوا » وقوله « فما لهم لا يؤمنون » ، فما لهم عن التذكرة معرضين ، « عفا الله عنك لم أذنت لهم » ، « لم تحرم ما أحل الله لك » ، وكيف يجوز أن يقول لم تفعل مع أنه ما فعله وقوله « لم تلبسون الحق بالباطل » ، « لم تصدون عن سبيل الله » وقال الصاحب في فصل له في هذا المعنى كيف يأمر بالإيمان ولم يرده وينهى عن الكفر وأراد به يعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الإيمان ، ثم يقول « أنى تصرفون » ويخلق فيهم الإفك ثم يقول « أنى يؤفكون » ، وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول « لم تكفرون » ، وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال « لم تلبسون الحق بالباطل » ، وصدتم عن السبيل ثم قال « لم تصدون عن سبيل الله » ، وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال « وماذا عليهم لو آمنوا بالله » ، وذهب بهم عن الرشد ثم قال « فأنى تذهبون » ، وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال « فما لهم عن التذكرة معرضين » .

الخامس : الآيات التي ذكر الله تعالى فيها كسر العباد في أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم فمنها قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، « اعملوا ما شئتم » ، « اعملوا فسيرى الله عملكم » ، « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » ، « فمن شاء ذكره » ، « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » ، « فمن شاء اتخذ إلى ربه مآباً » ، وقد أنكر الله تعالى على من نفي المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ، وقالوا « لو شاء الرحمن ما عبدناهم » .

السادس : الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمسارعة إليها قيل فواتها كقوله « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم » ، « أجيئوا داعي الله وآمنوا به » ، « واستجيبوا لله وللرسول » ، « يا أيها الذين آمنوا إركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم » ، « فآمنوا خيرا لكم » ، « واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم » ، « وأطيعوا الله وأطيعوا ربكم » ، قالوا وكيف يصح الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون الأمور متنوعة عاجزا عن الإتيان بها وكما يستحيل أن يقال للمقعد الزمن قم ، ولمن يرمى من شاهق احفظ نفسك ، يستحيل هذا .

السابع : الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله « إياك نعبد وإياك نستعين » ، « واستعذ بالله من الشيطان الرجيم » ، « استعينوا بالصبر » ، فإذا كان خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به وأيضاً يلزم بطلان

الالطاف ، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأى نفع يحصل للعبد من لطف الذى يفعله الله تعالى ، لكن الالطاف حاصلة لقوله تعالى « أولايرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين » « ولوجعلنا الناس أمة واحدة وولوبسط الله الرزق لعباده » وفيما رحمة من الله لنت لهم ، « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » .

الثامن : الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم وإضافتهم إلى أنفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم « ربنا ظلمنا أنفسنا » وعن يونس « سبحانك إني كنت من الظالمين » وعن موسى « رب إني ظلمت نفسي » وقال يعقوب لأولاده « بل سوات لكم أنفسكم » وقال « من بعد أن نزع الشيطان بيني وبين إخوتي » وقال نوح « رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم » قالوا فهذه الآيات دالة على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم .

التاسع : الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى « ولوترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم » إلى قوله « ونحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرمين » وقوله « ما سألكم في سقر قالوا لم نك من المصلين » « كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها » إلى قوله « فكذبنا وقتلنا » وقوله « أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب » « فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون » .

العاشر : الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجد فيهم في الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تعالى « وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا » الآية وقوله تعالى « قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا » « ولوترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم » « أو تقول حين ترى العذاب لو أن لى كرة فأكون من المحسنين » .

فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ،

لا يقال الكلام عليه من وجهين .

الاول : أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى « خالق كل شىء » « ختم الله على قلوبهم » « ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » « والله خلقكم وما تعملون » « فعال لما يريد » وهو يرد الإيمان فيكون فاعلا للإيمان فكان فاعلا للكفر لأنه لا قائل بالفرق .

والثاني : وهو أنا وإن نفينا كون العبد موجدا لأفعال نفسه لكننا نعترف بكونه فاعلا لها ومكسبا لها . ثم فى الكسب قولان .

أحدهما : أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى ضم عزمه على الطاعة فإنه تعالى يخلقها ومتى ضم عزمه على المعصية فإنه يخلقها ، وعلى هذا التقدير يكون العبد كاموجدا ، وإن لم يكن موجدا فلم لا يكفى هذا القدر فى الأمر والنهى .

وثانيهما : أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهى واقعة بقدرة العبد ، فلم لا يكفى هذا فى صحة الأمر والنهى .

لأما نجيب عن الاول بجواب إجمالى ذكره أبو الهذيل وهو أن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على

الكافرين لا يكون حجة لهم ، ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرت من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه السلام كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا ، وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوته ، فلما لم يكن كذلك علمنا أن المراد منها غير ما ذكرت .
وأما الكلام التفصيلي على كل واحد من الآيات في المطولات .

وعن الثاني : أن العبد إما أن يكون مستقلا بإدخال شيء في الوجود وإما أن لا يكون فهذا نفي وإثبات ولا واسطة بينهما ، فإن كان الأول فقد سلم قول المعتزلة ، وإن كان الثاني كان العبد مضطرا لأن الله تعالى إذا خلقه في العبد حصل لامحالة ، وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله . وكان العبد مضطرا فتعود الإشكالات ، وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمى .

قوله : العبد إذا اختار الطاعة حصلت وإذا اختار المعصية حصلت فلما حصل ذلك الاختيار به أولا به والأول قول الخصم والثاني لا يدفع الإلزام .

قوله : كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد وذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى ، قلنا هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو تسليم لقول المعتزلة .

الجواب : أن هذه الإشكالات واردة على المعتزلة لأن ما علم الله تعالى أنه يوجد كان واجب الوقوع ، وما علم الله تعالى أنه لا يوجد كان ممنوع الوقوع ، ولأنه أن لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل فإن وجد وجب فكان الإشكال واردا عليهم في هذين المقامين ، ولقد كان واحد من أذكى المعتزلة يقول هذان السؤالان هما العدوان للاعتزال ولولاهما أتم الدست لنا^(١) .

(مسألة : أنه تعالى يريد لجميع السكائنات خلافا للمعتزلة)

لنا أنا بينا أنه تعالى خالقها وقد تقدم أن خالق الشيء يريد لوجوده ، ولأنه لما علم أن الإيمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالاً كما ظهر فيكون الله تعالى عالماً بكونه محالاً ، والعالم بكون الشيء محالاً لا يريد فيستحيل أن يريد الإيمان من الكافر .

احتجوا : أنه أمر الكافر بالإيمان والأمر يدل على الإرادة .

وثانها : أن الطاعة موافقة الإرادة فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعاً بكفره .

(١) أقول : الآيات التي أوردها من الجانبين ممنوع أن تعارض وإنما يتخيل لنا تعارضها لعدم وقفنا على توجيهها ، ولو توقفنا في تأويلاتها بقوله تعالى « وما يعلم تأويله إلا الله » ، على رأى الواقفين عليها لسكننا أبعد من الوقوع في الخطأ .

وأما جواب المعتزلة عن قوله تعالى ما علم الله وجوده فهو واجب وبوجوب الفعل عند ترجيح الداعي وامتناعه عند عدمه ، فقد مر الكلام فيه ، ولا وجه لإعادته ، وقال أهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر ولا تنويز ولكن أمر بين أمرين ، فهذا هو الحق . ومن لا يعرف حقيقته وقع في التحير .

ونالها: أن الرضا بقضاء الله تعالى واجب ، ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به ولكن الرضا بالكفر كفر .
الجواب عن الأول : لا نسلم أن الأمر يدل على الإرادة وسأبينه في كتاب أصول الفقه إن شاء الله تعالى .
وعن الثاني : الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة .

وعن الثالث : أن الكفر ليس نفس القضاء بل منعاك القضاء ، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى ^(١) .
(مسألة إذا حركنا جسما فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم وهو عندنا باطل)
وهذه هي المسألة المشهورة بالتولد .

لنا أنه إذا التصق جزء واحد بيد زيد ومحمود ثم جذبه أحدهما حال مادفعه الآخر فليس وقوع حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر ، فإما أن يقع بهما معا وهو محال لأنه يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم ، أو لا بواحد منهما وهو المطلوب .

احتجوا بحسن الأمر والنهي بالقتل والكسر .

والجواب قد تقدم ، والزيادة هنا إن الله تعالى لما أجرى عاداته بخلق هذه الآثار في المباشر عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر صح الأمر والنهي ، فلم لا يسكن هذا القدر في حسن الخطاب ^(٢) .

(١) أقول للخصم : أن يقول أما الحجة الأولى فموقوفة على إثبات كون الله تعالى خالقا لأعمال العباد ، وأما الحجة الثانية فيقول عليها إن وجود الإيمان ليس بمحال بالنظر إلى قدرة القادر ، ومحال بالنظر إلى إرادته ، فيجوز أن يتعلق به إرادة الله من حيث إنه يمكن لا من حيث أنه محال .
وأما احتجاج الخصم بأنه أمر الكافر بالإيمان والأمر يدل على الإرادة ، فنقول في جوابه إن إرادة الفاعل لفعله غير إرادته لفعل غيره والأمر يدل على الإرادة الثانية دون الأولى ومدعانا هي الإرادة الأولى .
وكذا الكلام في الحجة الثانية أعني الطاعة موافقة الإرادة الثانية دون الأولى ، وجوابه على الثانية بأن الكفر ليس نفس القضاء إنما هو المقضى ليس بشيء . فإن القائل رضي بقضاء الله تعالى لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله تعالى إنما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفة ، وهو المقضى والجواب الصحيح أن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الخشية كفر .

(٢) أقول : المثال الذي أورده في الجذب والرفع غير مطابق ، لأن قوة الجسم قابلة للتجزئة فيكون الجاذب تغلب بعض تلك القوة والرافع البعض الآخر ، ولو لم يكن كذلك لما كان النقل على متفاوتين أسهل منه على أحدهما ، وذهب المعتزلة أن الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة ، والفاعل يوجب الحركة بالتولد فيما هو مبين له والاعتماد بالمباشرة ، واحتجاجهم بحسن الأمر والنهي بالفعل هو أن الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن أن يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل .

وقوله الجواب ما تقدم ، يعني به الفعل بالكسب .

(مسألة : قالت الفلاسفة ثبت أنه تعالى واحد محض لا يصدر عنه إلا الواحد على ما تقدم)

فمعلوله واحد ، وهو إما أن يكون عرضا أو جوهرًا والاول باطل لأن العرض يحتاج إلى الجوهر ، فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجا إليه ، وقد كان محتاجا إلى الجوهر ولزم الدور ، فهو إذا جوهر ، وهو إما متحيز أو غير متحيز والاول محال ، لأن المتحيز مركب من المادة والصورة فلا يجوز صدورهما معا عن واجب الوجود ، بل لابد وأن يكون أحدهما أسبق ، ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة ، لأن المادة قابلة ، فلو كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معا وهو محال ، ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لأن المعلول الاول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فتكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة ، وكل ما كان في فعله غنيا عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا تكون الصورة صورة هذا خلف ، فثبت أن المعلول الاول ليس بمتحيز ولا هيولى ولا صورة فهو إذا جوهر مجرد ، ولا يجوز أن تكون أفعاله بواسطة الأجسام لأنه المعلول الاول يجب أن يكون علة لجميع الأجسام وعلة جميع الأجسام لا تكون عايتها بواسطة الأجسام فالمعلول الاول ليس بنفس فهو عقل محض ، فثبت أن أول ما خلق الله العقل . ثم نقول إن كان معلوله شيئا واحدا ومعلول ذلك المعلول شيئا واحدا أبدا لزم أن لا يوجد شيئا إلا وأحدهما علة للآخر وهو باطل ، فإذا لابد وأن يوجد شيء يكون معلوله أكثر من واحد والمعلول لا يستندان إلى كثرة في العلة ، ولا يجوز أن يكون للكثرة التي فيه من ذاته البسيطة ولا من واجب الوجود ، وإلا فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد فبقي أن يكون له من ذاته شيء ومن واجب الوجود شيء فإذا ضم ماله من ذاته إلى ماله من غيره حصلت فيه كثرة ، لكن الذي ليس بالإمكان والذي له في الاول الوجود وينبغي أن يحمل الاشرف هو الوجود علة للاشرف فلا جرم جعلنا إمكانه علة للفلك الأقصى ووجوده علة للعقل الثاني ، ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال المدبر للعالمنا .

واعلم أن هذا باطل لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وقد مر الكلام فيه ، وعلى أن الإمكان مؤثر وهو محال ، لأنه لو كان أمرا وجوديا لكان إما واجبا وهو محال أما أولا فلا أنه صفة الممكن ومحتاجة إليه ، وأما ثانيا فلا أن واجب الوجود واحد وإن كان ممكنا لزم التسلسل ، ولأنه لا بد له من علة وجودية وعلميته إن كانت هي واجب الوجود كان واجب الوجود علة للإمكان وللوجود فقد صدر عنه أمران ، وإن كان غيره فهو محال لأن ما عدا الواجب إما هو أو معلولاته ، ولا هو ولا معلولاته علة له ، فثبت أن الإمكان أمر عديم فيستحيل أن يكون علة للأمر الوجودي ، ولأن الإمكانيات متساوية فلو كان إمكان العقل الاول علة لوجود فلك فليكن إمكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه لكن إمكانه له لذاته ، فإذا كان وجوده لازما لإمكانه كان واجب الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف .

وأبضا في الفلك الواحد موجودات كثيرة لأن فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من

← وقوله لما أجرى عادته بخلق هذه الآمار في المباني يعنى في الشيء الذى يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة تعين في الذى يفعل بالمباشرة بلا توسط .

كل مقولة عرض فإسناد هذه الأشياء إلى الجهة الواحدة وهى الإمكان لإسناد الكثرة إلى الواحد وهو محال (١).

(مسألة : قالت الفلاسفة الموجود ما أخير محض كالعقول والأفلاك

أو الخير غالب فيه كما فى هذا العالم)

فإن المرض وإن كان كثيراً لكن الصحة أكثر ، فلما امتنع عقلاً إيجاد ما فى هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكافة كان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شراً كثيراً وجب فى الحكمة إيجاد ، فلا جرم الخير والشر مرادان لكن الخير مرضى والشر مراد بالضرورة مسكروه بالذات وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها فى شرح الإشارات (٢).

(مسألة : الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرة وكون الشيء صفة كمال ونقصان)

وهما بهذين المعنيين عقليان ، وقد يراد به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وهذا المعنى شرعى عندنا خلافا للمعتزلة (٣) لنا وجوه .

الأول: أن من صور النزاع قبح تسكين ما لا يطاق فتقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن ، وهله بأنه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالا ولأنه كلف أباطمة بالإيمان ومن الإيمان تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه وبما أخبر عنه أنه لا يؤمن ، فقد كلفه أن يؤمن بأنه لا يؤمن وهو تسكين الجمع بين الضدين .

(١) أقول إنهم يقولون الواحد لا يصدر إلا عن واحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة أما من جهتين مختلفتين فقد يجوز والمبدأ الأول فلا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز أن يكون مبدأ الشيثين أما معلوله فقد يمكن أن يكون فيه حيثيات أحدها منه وحده وثانيها من الأول وحده وثالثها منهما معا وأيضا يقولون أن الإمكان علة لوجود شيء بل قالوا أن المبدأ الأول يمكن أن يكون بشرط إمكانيه معلولا لشيء وبشرط وجود معلوله علة لشيء آخر وبشرطهما معا علة لشيء ثالث والشروط يجوز أن تكون عدمية كما مر وأما قوله الامكانيات متساوية فقير معلول لأنها تختلف باختلاف الماهيات وتكون بعيدة وقريبة وبالجملة يقع على الامكانيات بالتشكيك والمطلولات كلها تبعد عن المبدأ الأول تزداد منها الكثرة الاعتبارية وبالجملة فالذى أورد المصنف عليهم ليس بوارد وإبطال هذه القواعد إنما يقال بإثبات حدوث ما سوى المبدأ الأول .

(٢) أقول هذا نقل مطلق ليس فيه كلام إلا أن ذلك مبنى على جواز تعليل أفعال واجب الوجـود وفيه ما فيه .

(٣) أقول المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره ، إنما الخلاف فى معنى الحسن والقبح بوجه آخر وهو أن كون بعض الأفعال موجبا للمدح أو الذم عقلى أم شرعى والمعتزلة يدعون أن الحكم بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضرورى ، ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم جميعا معترفون بذلك متفقون عليه ، وأنكر أهل السنة ذلك ، وقالت الفلاسفة أن الحكم بذلك يقتضى العقل للعمل ، فإن الأعمال لا تنظم إلا بعد الاعتراف . وليس بمقتضى العقل النظرى ، فإن الحكم بذلك ليس فى الموضوع عند العقل النظرى كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء .

- ٢٠٣ -

الثاني : لو قبح الشيء لقبح إما من الله تعالى أو من العبد والقسمان باطلان ، فالقول بالقبح باطل ، أما أنه لا يقبح من الله فتفق عليه ، وأما أنه لا يقبح من العبد فلأن ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطراب لما يلنا أنه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل ، ومتى أحدث الله الداعي فيه إليه كان الفعل واجبا ، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء .

الثالث : أن الكذب قد يحسن إذا تضمن لإنهاء الشيء من الظلم .

لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب أو يقول الكذبية تقتضي القبح لكنه قد يخالف الأثر عن المقتضى لما ناع .

لأننا نجيب عن الأول بأنه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم ومتى أضمر فيه شيء صار صدقا وعن الثاني أنه حينئذ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه أحد .

احتجوا بأن العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الإنعام ، ولا يجوز إسناده إلى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع .

والجواب إن أردت به العلم الضروري بمحصل الملامة والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا نأباه ، وإن أردت به غيره فممنوع (٣) .

(١) أقول قوله لو كان قبيحا لما فعله الله مبنى على أن الله تعالى لا يفعل القبيح وهو حكم غير متفق عليه في المعنى ، لأن القائل بأن لا مؤثر إلا الله يقول لو كان بعض آثاره قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح لاستناع وجود القبيح ، وخصمه يقول القبيح موجود لكنه من غير الله ، فالإتفاق على الحكم المذكور لفظي لا معنوي ، والحق عندنا فيه أن ذلك لو كان قبيحا وموجودا لفعله إذ لا موجود غيره تعالى إلا وهو موجوده سواء كان حسنا أو قبيحا ويقول المعتزلي على دليله الأول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار لكان الله غير مختار لكن العلم بكونه تابعا للمعلوم غير مقتضى لوجوب العلوم من دون المؤثر الموجب إياه .

وعلى الدليل الثاني : أن تكليف أبي لب أنما كان من حيث كونه مختارا والإخبار عنه بأنه لا يؤمن من حيث العلم والعالم لا يناق الاختيار .

قوله : وأما أنه لا يقبح من الله فتفق عليه فله أن يقول ليس ذلك متفقا عليه من حيث المعنى ، وأما وجوب العقل مع وجود الدواعي وأمتناعه مع عدمه فقد مر فيه أن ذلك لا يناق الاختيار .

وعلى الدليل الثالث وهو تحسين الكذب لإنهاء الشيء أن عندهم إذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبيحا مع الشعور بقبح الأقوى كما يختار العاقل آلة الفصد والكي عند رجاء الصحة بهما ، ومنها ترك لإنهاء الشيء مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح ، لكن الأول أقبح فيجب العمل بالأول مع الشعور

(مسألة : لا يجب على الله تعالى شيء خلافا للمعتزلة)

فإنهم يوجبون اللطف والعوض والثواب والبغداديون يوجبون العقاب ، والأصلح في الدنيا لنا أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حاكم على الشرع فلا يجب عليه شيء ، ولأن اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي إلى حد الإلجاء فالداعية الواصلة إلى ذلك الحد شيء يمكن الوجود في نفسه ، والله تعالى قادر على الممكنات فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الوسطة ، أما العوض فلو كان واجبا لسكان دفع الألم دفعا لتلك المنافع العظيمة ، وكان يجب أن يقبض دفع الألم عن الغير كما قبض المنع من الفصد ، وأما الثواب فله تعالى من النعم إلى العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات فوجب أن لا يوجب الطاعات الثواب كما في الشاهد ، وأما الأصلح في الدنيا فغير واجب لأن الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين ، والأصلح أن يخلق عباده في الجنة وأن يغنيهم بالمشتريات الحسنة عن القبيحة ، وأما العقوبة فلأن العذاب حقه وليس له في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر فيحسن إسقاطه ، كما في الشاهد (١) .

بقبح الثاني ويلجئون إلى التعريض للثلاثا يرتكبون فعل القبيح الذي يضطرون إليه ، ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب لأن العقل هو الحاكم بالفعل ولا يقدح حكمه بتجويز احتمال التخلف كما مر في الأحكام العقلية الضرورية وإنها لا تلتزم بالاحتمالات التي يذكرها السوفسطائيون .

وقوله على تقدير التعويض أو جواز وجود المانع من القبح لا يبق كذب في العالم يحجب بأن تقرير وجودهما لا يوجب ارتفاع الكذب وإنما يوجب وجوب وقوع التعويض أو المانع في جميع الأحوال .

وتفسير القبح بحصول الملامة والمنافرة غير صحيح عندهم فإن كثيرا مما هو ملامم قبيح كغضب الفقير ما يحتاج إليه من الغنى فإن ذلك ملامم له وهو قبيح ، وكثيرا مما هو منافر حسن ككف الظالم عن الظلم بأنواع التأديبات فإنه منافر وحسن .

والتحقيق في هذا الباب إنه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه فإن لم يكن العبد موجودا فلا قبيح وإن كان قبيح موجود ويدل على ذلك التأمل في أحدهما عند القائلين به .

(١) أقول : ليس هذا الوجوب بكون الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم ، كما أن القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم ، والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه ، ويقولون إن القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة ، واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي إلى الإلجاء وهو من أفعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره في خلق الداهي من غير اللطف فقد مر الكلام فيه .

وأما العوض فيقولون وقوع الآلام في الخلق واجب لوجوب وقوع أسبابها والقادر العادل الغني إذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعرض المتألم نظرا إلى هدله ودفع الألم يؤدي إلى مفسد فلذلك لم يدفعه .

وأما الطاعات والتكاليف فلو كانت بإزاء نعم الله تعالى لسكان المثاب هو الله تعالى وتنزه عن أن ينعم ليأخذ

(مسألة : لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافا للمعتزلة ولأكثر الفقهاء)

لنا أن كل من كان كذلك كان مستكملاً يفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ، ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادراً على إيجاد ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً .
لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوسطة لانا نقول الذي يصلح أنه يكون لغرضنا ليس إلا اتصال اللذة إلى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط .

احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز .

قلنا إن أردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه ، وإن أردت غيره فبيته (١) .

عوضاً عن نعمه ، إنما النعم تفضل منه ، والثواب جزاء التكليف ، وإبطال الثواب من غير تكليف الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملاً على التعظيم والإجلال ذلك في غير المستحق قببح ، والأصلح واجب عند أبي القاسم البلخي وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتعلقة بإزاحة علل المكلفين وما ذكره في العقاب فهو كلام المجتهدة والوعيدية يقولون الوعيد لطف وهو واجب والوفاء بالقول واجب وإلا لكان الكذب حسناً فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع مبني على كون العبد فاعلاً باختيار والقول بحسن الأفعال وقبحها ووجوبها وإذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم .

(١) أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يتخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل وإلا لزم ترجيح من غير مرجح ، والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ، ثم إن المجتهدين فرعوا على ذلك الإذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ، وبعض القائلين بالأغراض يقولون المراد من الغرض سوق الأشياء النافعة إلى كالاتها فمن السكالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق ، كما أن الجسم لا يمكن اتصاله من مكان إلى مكان إلا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الأغراض من غير توسط الأفعال الخاصة بها محال والمحال غير مقدور عليه .

وقوله الصالح لكونه غرضاً ليس إلا اتصال اللذة إلى العبد وهو مقدور من غير واسطة ليس بحكم كلي ، فإن لذة أحد آخره الكسب من غير الكسب ليس بمقدور والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً بل يجب أن يراد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض .

وأما قوله : الفاعل بغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء استعماله في غير موضعه فإنهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كالاتها وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد النجوم الحسكية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت الملل الغائية بأسرها من الاعتبار ، بل يقولون إفادة الموجودات عن مبدأها يكون على أكل ما يمكن لأن يخاف ناقصاً ثم يكمله بقصد ثان بل خلقه مساقاً إلى كماله باستئناف تدبير ، ويؤمنون بالغرض استئناف ذلك التدبير في الإكمال بالقسمة الثاني .

أما أهل السنة فيقولون إنه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن وقبح ، فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم ولا يسئل في أفعالهم ولم وكيف ؟

(مسألة : قالت المعتزلة علة حسن التكليف النوعي لإستحقاق التعظيم فإن التفضل بالتعظيم قبيح)

وهذا عندنا باطل لأنه بناء على الحسن والقيح والوجوب على الله تعالى وبعد تسليمه فلا نسلم أن التفضل بالتعظيم قبيح محال إستحيل عليه النفع والضرر ، وبقدير تساميه فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالأفعال الشاقة بدليل أن التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع أن المستحق به أعظم فلو كان المقصود إستحقاق التعظيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوتنا ثم يكلفنا بما لا يشق علينا ليحصل الإستحقاق من غير المشقة (١) .

احتج نفاة التكليف بأمور .

أحدهما : أنه إذا كان السك بخلقه وإرادته فنيما التكليف ، والمعتزلة وإن أنكروهما فقد اعترفوا بالعلم فإكان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع ، وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود فنيما التكليف .

وثانيها : وهو أن التكليف إن كان عند استواء الداعين فهو محال لأن في هذه الحالة الفعل ممتنع وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فنيما التكليف .

وثالثها : أن التكليف بالفعل إما أن يقع حال حصول الفعل أو قبله والأول محال ، لأن إجهاد الموجود محال ورفعه حال وجوده محال ، والثاني أيضا محال لأن كونه فاعلا لأشياء لا معنى له إلا حصول المقدور عن القدرة فيستحيل أن يكون فاعلا في الحال لفعل لا يوجد في الحال فلم يكن هو في الحال مأمورا بشيء أصلا بل يكون ذلك إعلاما بأنه سيصير في الزمان الثاني مأمورا .

فإن قلت : كونه فاعلا للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة .

قلت : فذلك الزائد إما أن يكون مدورا للكلف أو لا يسكون ، فإن كان مقدورا له فإما أن يؤثر بارتفاعه حال وجوده أو قبله ويعود المحذور المذكور ، وإن لم يكن مقدورا استحال أن يكون مأمورا به .

ورابعها : أن الأمر بالفعل الشاق إن لم يكن لغرض فهو عيب وهو غير جائز على الحكيم ، وإن كان فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضرر ويستحيل عوده إلى العبد لأن ذلك النفع إما عاجل أو آجل والأول باطل لأن الإنسان يتأذى به في الحال والثاني باطل لأن ذلك الغرض ليس إلا حصول اللذة وإنه تعالى قادر عليه إبتداء فيكون توسط التكليف عبثا .

والجواب عن السك : أنه مبنى على طلب اللعية وهو باطل لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللا

(١) أقول : عند المعتزلة التعظيم من غير إستحقاق قبيح سواء كان ممن إستحيل عليه النفع والضرر أو كان من غيره ، وقد مر أن لذة التعظيم المستحق لا يمكن أن يحصل بمجرد التفضل من غير الإستحقاق والمثال الذي أورده ليس بمطابق لأن الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليسا مما يستحق بهما شيء ولا شك في أن المجموع أكثر من البعض فكيف يكون الإستحقاق للمجموع أقل من الإستحقاق للبعض ، وأيضا لا يكون الإستحقاق مقدراً على المشقة والسكان أجرة الحال أكثر من أجرة المهندسين والمبتدعة لا يستحقون بمشقاتهم شيئا بالاتفاق .

وإلا لكانت عليه تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل ، بل لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللا البتة ، وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه فكل شيء منه فلا علة لصنعه ^(١) .

القسم الرابع

الكلام في الأسماء اسم كل شيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزء ماهيته أو على الأمر الخارج عن ماهيته أو على ما يتركب عنهما والخارج إما أن يكون صفة حقيقية أو إضافية أو سلبية أو ما يتركب عنها وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسم أم لا ، فإن قلنا ماهيته معلومة للبشر جاز وإلا فلا وأما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لامتناع التركب في حقيقة ذات الله تعالى ، وأما سائر الأقسام لجائزة ، ولما كانت السلوب والإضافات بسيطة ومركبة غير متناهية إلا جرم يجوز وجود أسماء لانهاية لها متباينة ^(٢) .

الركن الرابع

من هذا الكتاب في السميات وهو مرتب على أقسام الأول في النبوات

(مسألة : المعجز أمر غارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة)

ولأنما قلنا أمر لأن المعجز قد يكون إتيانا بغير المعتاد وقد يكون منعاً من المعتاد ولأنما قلنا غارق للعادة ليميز به المدعى عن غيره ، ولأنما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه ، يميز عن الإرهاص والكرامات ، ولأنما قلنا مع عدم المعارضة ليميز عن السحر والشعوذة ^(٣) ،

(١) أقول : أكثر الحجج هي حجج الجبرية وقد مر الكلام فيها ، ويرد أيضا على أفعال الله تعالى وتعليل أفعاله لا يكون إلا بسوق الأفعال إلى كمالها كما مر .

وأما قوله أولى الأمور بأن لا يكون معللا أفعال الله فمنها يعود إلى الحكم بأن لا مدلل في الوجود أصلا فإنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله وهو غير مدلل ، فلو لم تكن أفعاله معللة لم يكن شيئا معللا أصلا ، وأفعال الله تعالى كثيرة فلم لا يجوز أن يكون بعضها معللا ببعض إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير مدلل .

(٢) أقول : الشيء الذي يعلم أنه لا يعلم يمكن أن يوضع له اسم من حيث أنه لا يعلم إلا أن يقال الاسم يدل إجمالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا وحينئذ يلزم أن لا يكون لما لا حد له اسم كاللبسائط وذلك باطل وقد سمى المشرعون غصروفا بالذي لا اسم له مع أن لها حدا أما الشيء الذي لا يعلم أصلا فلا يمكن أن يوضع له اسم والأسماء الكثيرة وإن أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها إلا أن أصحاب الشرائع لا يجوزون إطلاق اسم عليه تعالى إلا بإذن شرعي .

(٣) أقول : هذا حد المعجز وأق بالقيود التي يجب اعتبارها فيه ، ولأنما قدم بنامه لأن لإثبات النبوة يبنى عليه ، قال صاحب الصحاح تحدث فلانا إذا ماريتها في فعل ونازعت الغلبة ، والإرهاص أحداث معجزات تدل على بعثته ، وكأنه تأسيس لقاعده نبوته ، والرهبان بالكسر العرق الأسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه .

(مسألة : محمد رسول الله ﷺ خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه)

الاول : أنه ادعى النبوة وعليه التعويل وظهر المعجز عليه وكل من كان كذلك كان نبيا وإنما قلنا أنه ادعى النبوة فللتواتر وإنما قلنا أنه ظهر المعجز على يده فثلاثة أوجه أحدها أنه أتى بالقرآن والقرآن معجز أما أنه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فالتواتر وأما أنه معجز فلأنه تحدى الفصحاء بمعارضته فمعجزوا عنه ، وذلك يدل على كونه معجزاً .

وثانيها : أنه نقل عنه معجزات كثيرة منها إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين أصابعه ومكاملة الحيوان العجم ، وكل واحد منها وإن لم يبلغ مبلغ التواتر لكن التواتر يدل على صحة واحد منها وأى واحد منها صح حصل الغرض .

وثالثها : أنه أخبر عن الغيب والإخبار عن الغيب معجز ، وإنما قلنا إن من ادعى النبوة وظهر المعجز عليه كان نبيا لأن الرجل إذا قام في المحفل العظيم فقال إني رسول هذا الملك ليسكم ثم قال يا أيها الملك إن كنت صادقا فيما قلت فخالف عادتك وقم عن مكانك ، فقام الملك اضطرب الحاضرون إلى صدقه فكذبا هنا .

الطريق الثاني : إثبات نبوته عليه السلام بالاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره فإن كل واحد منها وإن كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعاً أنه لا يحصل إلا للأنبياء وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضى بها الغزالي في كتابه المنقذ .

الثالث : لإخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته فهذا مجامع أدلة نبوته عليه السلام والاستقصاء فيها مذكور في المطولات (١) .

فإن قيل لا نسلم أنه ظهر المعجز على يده قوله في الوجه الأول القرآن ظهر على يده وهو معجز .

قلنا الاستقصاء في الأسئلة والأجوبة على هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية .

قوله في الوجه الثاني إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل .

قلنا هذه الأشياء لو وجدت لنقلنا إلينا نقلاً متواتراً لأنها أمور عجيبة والدواعي على نقلها متوفرة فلما لم تنقل نقلاً متواتراً علمنا أنها ليست صحيحة ، سلمنا سلامتها عن الطعن لكن لا نزاع في أنها لم تنقل إلينا نقلاً متواتراً ، بل إنما نقلت على سبيل الأحاد ورواية الأحاد لا تفيد العلم .

(١) أقول : إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الفصحاء القادرين على المماضة عن إيراد المعارضة قالوا كل أهل صناعة اختلفوا في تجويد تلك الشاعرة فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه وعجز الباقون عن معارضته ، ولا يكون ذلك معجزاً له لأن ذلك لا يكون خرقاً للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته يكون خرقاً للعادة فذلك هو المعجز ، والاستدلال بالأخلاق والأفعال أيضاً قوى وهو معنى قوله تعالى « ويتلوه شاهد منه » ، فإن ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر منه .

قوله : بمجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وأنها صح حصل الغرض .
قلنا : لا نسلم رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر فإنه ليس كل ما يذكر في كتاب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة إنما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمور قليلة نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله ولا نسلم أن رواة أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حد التواتر .
قوله في الوجه الثالث : أخبر عن الغيب قلنا أخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها فالأول ممنوع والثاني مسلم ، بيانه أن العادة جارية بأن الرؤساء إذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرونهم بأن اليد لهم والدولة راجعة إليهم فقله تعالى : وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض ، من هذا الباب . وأيضا الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن أمور كلية على سبيل الإجمال ، فإن وقع شيء من ذلك نجعله على صدقه وإن لم يقع قال أنا ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك قوله تعالى : وألم غلبت الروم في أدنى الأرض ، من هذا الباب ، سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلت لأنه معجز ، وبالدلائل عليه أن المحدثين رووا في كتاب دلائل النبوة أن قساوس طيحا أخبرا عن أحوال محمد عليه الصلاة والسلام مع أنهما ما كانا من الأنبياء ، فعلينا أن السكاهن قد يخبر عن الغيب ، وكذا المعبرون يخبرون عن الغيب المفصلة بناء على الرؤيا ، وكذا المنجمون وأصحاب العزائم ، وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزا (١) .

ثم نقول : إن كان ما ذكرتم يدل على أنه ممتنع وبيانه من وجوه .
أحدها : وهو أنه لو جاز انخراق العادة عن مجراها لجاز أن ينقلب الجبل ذهباً لبربريا والبحر دما عبيطا وأن ينقلب ما في البيت من الآواني أناسا فاضلين ومعلوم أن تجويره قاذح في البديهيات (٢) .
سلمنا ظهور المعجز على يده فلم قلت : إن كل من كان كذلك كان رسولا .
وتقريره : أن الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات ثلاث الأولى أنه فعل الله تعالى ، وثانيها أن الله تعالى فعلها لأجل التصديق ، وثالثها أن كل من صدق الله تعالى فهو صادق . أما المقام الأول ففيه النزاع من وجوه .

(١) أقول أورد دلائل وطرقا كثيرة على النبوة وسيذكر في الجواب أن المعتمد هو ظهور القرآن على يده ، والحق أن الإشارات الظنية إذا تراكمت أدت إلى حكم العقل جزما بما توافقت عليه في إثباته وذلك كالتجربيات المحدودة في الضروريات فإيراد هذه الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدية إلى حكم جزم يقيني ، فهي وإن كانت آحادها غير معتمدة عليها لسكنها بالجملة تؤدي إلى حكم يقيني ، وإن لم تكن تصلح لأن ينظر بها وعليها لأنها تجري مجرى القضايا التي هي مبادئ الأفقسة التي لا يمكن أن تثبت بحجة أو برهان .

(٢) أقول : أما انخراق العادة فليس مما يشكره المتسككون لأنه جائز مع القول بالفعل المختار ، ولا مما يشكره الحكماء لأنهم يقولون بأن النفوس الزكية قوى ربما تؤثر في أكثر الأجسام التي في عالم الكون والفساد .
(٢٧ - محصل)

أحدها أنا إن أثبتنا النفس الناطقة ولعل نفس النبي مغالطة بالماهية لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره ، وإن لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وأن يكون الإنسان عبارة عن البدن المخصوص فلمله كان مزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية لسائر الابدان ، فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره .

وثانيها : أن النبي عليه الصلاة والسلام لعله وجد جسمنا نباتيا أو حيوانيا له خاصية عجيبة مستتبعة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها النبي ولما لم يقع ذلك الجسم في يد آخر لا جرم عجز الكل عن معارضته .

وثالثها : لعل الجن والشياطين أعانوه عليه وما أعانوا غيره عليه أو الأرواح الفلكية أو الملائكة أعانوه عليه ، بل هذا ظاهر لأن الانبياء عليهم الصلاة والسلام يحيلون أكثر الأشياء على الملائكة ونحن إنما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الانبياء فقبل العلم بصدقهم جوازنا وجودهم وذلك كان في تحقق الاحتمال .

وأما المقام الثاني ففيه النزاع من وجهين .

أحدهما : لأنسلم خلق المعجز لأجل التصديق لاسيما وقد بينتم أن أفعال الله تعالى لا يجوز أن تكون معاللة بالعرض ، وبما يتحقق هذا أن الفعل بدون الداعي إما أن يكون جائزا أو لا يكون فإن كان جائزا لم يمكن القطع بأن الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق بل لعله فعله لا لأمر أصلا ، وإن لم يجوز توقف فعلنا للقبائح على داع يخلقه الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب القبيح ، فإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز من أفضل عبادته ، وإذا جاز ذلك منه بطل أصل الاستدلال بالمعجز على التصديق .

الثاني : سلمنا أنه تعالى فعل المعجز لمقصود لكن لم قلت إن ذلك المقصود ليس إلا التصديق ولعله تعالى فعله لعرض آخر وعليكم بيان الحصر ، ثم إنما على سبيل التبرع نذكر أمورا آخر .

أحدها : أن يفعله ليكون ابتداء عادة .

وثانيها : ليسكون تكرير العادة متطاولة فإن الفلك الثامن لا يستكمل الدورة إلا في ستة وثلاثين ألف سنة فيكون وصولها إلى أول الحمل في مثل هذه المدة عادة لها ، فلعل هذا الحادث يكون من هذا الباب .

وثالثها : أن يكون ذلك كرامة لولي أو معجزة لنبي آخر في طرف آخر من أطراف العالم .

ورابعها : أن يكون ذلك ارهاصا لنبي آخر يأتي بعد ذلك كالأحوال التي ظهرت على محمد قبل بعثته وكالنور الذي يحكي أنه كان يظهر في جبين أبيه .

وخامسها : أن يكون امتحانا لعقول المكلفين كما أنزل المتشابهات امتحانا لعقولهم .

المقام الثالث : سلمنا أن الله تعالى صدقه لكن فلم قلتم إن كل من صدقه الله فهو صادق فإن عندكم أنه تعالى خلق الكفر والفواحش فإذا لم يقيم ذلك من الله تعالى فلم لا يحسن منه أيضاً تصديق الكاذب ، وهذا السؤال الأخير يختص بنا دون المعتزلة .

ثم نقول : هب أنا لا نذكر شيئا من هذه الاحتمالات فلم قلت إن كل من ظهر عليه المعجز كان رسولا والرجوع فيه إلى المثال ضعيف لأننا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعى ، لأنه ربما قام الملك العظيم في ذلك الوقت لحدث ألم في بطنه أو شاهد شيئا فخاف أو تذكر أمرا فقام طلباله .

وبالجملة فليس هنا إلا الدوران ، وهو أنه قام عند الناس المدعى ، وما قام قبل ذلك ، والدوران لا يفيد إلا الظن الضعيف ، فإنه يحكى أن واحداً كان يجلس في مسجد فكلما دخل المؤذن قام ذلك الإنسان وخرج ، فقال له المؤذن ما لي أراك كلما أذنت خرجت فقال لا بل كلما هممت بالخروج أذنت ، وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلمية ضعيف ، ثم إن سلمنا دلالة العقل على التصديق فلم قلت له في حق الله تعالى كذلك وستعرف أن القياس المؤيد بالجامع لا يفيد إلا الظن فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع ، فهذا هو الاعتراض على الدليل الأول على النبوة ، أ . الدلائل الثابتة وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته فضعيف ، لأن غاية ما في الباب أنه يدل على كون ذلك الإنسان متميزاً عن سائر الناس بمرئيه الفاضلة ، ولكن من أين يدل على النبوة وكيف وقد حكى عن أفاضل الحكماء في الأخلاق أمور عجيبة جعلها الناس قدوة لأنفسهم في الدنيا والآخرة مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة .

وأما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والإنجيل على نبوة محمد ﷺ فالاعتراض عليه أنكم إنما أن تقولوا أنه جاء في هذه الكتب صفة محمد ﷺ على سبيل التفصيل بمعنى أنه تعالى بين أنه سيجيء في السنة القابلية في البلدة المملانية شخص وصفه كذا وكذا فاعلموا أنه رسول ، وأما أن لا يقولوا كذلك بل يقولوا إنه تعالى بين ذلك بيانا بجملة من غير تعيين الزمان والمكان أو الوصف ، فإن ادعيتهم لأول فهو باطل ، لأننا نجهل التوراة والإنجيل خالية عنه . لا يقال اليهود والنصارى حرفوا هذين الكتابين ، لأننا نقول هذان كتابان مشهوران في المشرق والمغرب ومثل هذا مما لا يصح تطرق التحريف إليه كما في القرآن ، وإن ادعيتهم الثاني فيبتدر المساعدة عليه لا يدل ذلك على النبوة ، بل ربما دل على ظهور إنسان فاضل شريف ، أو إن دل على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد ﷺ إذ ربما كان المبشر به إنساناً آخر (١) .

(١) أقول : هذا الذي ذكره كله بمنزلة شبهة السوفسطائية فإن التعمين الحاصل للعقلاء إذا قام إنسان على طريق مرضية عند الخواص والعوام وادعى أنه مبعوث من عند الله ، والدليل على صدق قولي أن الله تعالى يظهر على يدي أمراً خارقاً للعادة فظهر ، وقال من لم يصدقني بمثل ما ظهر على يدي وتحدى من عداه عن ذلك لا يزول بأمثال هذه الاحتمالات وقد أشار المصنف أيضاً إلى هذا المعنى في الجواب على ما سياتي .

وأما المذكور في التوراة والإنجيل الدال على نبوته ﷺ وعلى آله وصحبه فكثيرة يذكرها المصنفون من الواقفين عليها ما ذكر في التوراة بعبارة تفسيرها هكذا « جاء الرب من طور سيناء وظهر بساعير وعلا بفاران » وفي التوراة أن إسماعيل كان في بركة فاران يعني بادية العرب وذكر الواقفون على جبالها أن فاران في طريق مكة قبل الدون بميلين ونصف وهو كان المنزل للمسافرين على يسار الطريق من العراق إلى مكة ، ومنه ما جاء في السفر الخامس أن الرب قال لموسى « إني مقيم لهم نبياً مثلك من بني أخوتهم وأيما رجل لم يسمع كلامي التي يؤديها من ذلك الرجل باسمي أنا أنتقم منه » ومنها في السفر الأول لهاجر أنها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة إلى الخشوع ، وأيضاً جاء في الإنجيل في الفصل الرابع عشر في إنجيل يوحنا أن المسيح قال إني أسأل أبي أن يعطيكم فارقليطاً آخر يكون معكم إلى الأبد روح الحق ، والفارقليط معناه كاشف الخفيات ، وأمثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الأنبياء التي عندهم كثير يطول الكتاب يذكرها فلا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك أو نبي آخر ولا على أن يكتمها .

سلمنا أن ما ذكرتم يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه .

الأول : شبهة الدهرية وهي بالقدح في الفاعل المختار وإلتهكار كون الصانع عالما قادرا بالحركات مريدا .
وثانيها : شبهة منكرى التكليف فإنهم يقولون الأنبياء إنما جاءوا من عند الله تعالى بالتكليف لكن القول بالتكليف محال .

وثالثها : شبهة البراهمة وهي من وجهين .

الأول : أن ما جاء به الرسول إن علم حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول ، أو لم يرد ، وإن علم قبحه بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسول أو لم يرد ، وإن لم يعلم لاحسنه ولا قبحه ، فإن كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول أو لم يرد ولما تقرر في العقل إن كان ما ينتفع به الإنسان وكان خاليا عن أمارة الضرر كان الانتفاع به حسنا ، وإن لم يكن في محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد الرسول أو لم يرد ، لأنه لإقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلا .

الثاني : أن دلالة النبوة ليس إلا المعجزة بالاتفاق لسكنا بينا أن المعجز لا يدل البتة فامتنع الجرم بالصدق .

ورابعها : شبهة اليهود وهي من وجهين .

الأول : الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلام فلما أن يكون قد بين فيها أن تكون باقية إلى يوم القيامة ، أو بين فيها أنها باقية إلى الوقت الفلاني فقط أو بين الشرع ولم يتعرض لبيان التأييد والتأقيت .

فإن قلت : إنه تعالى بين التأييد لم يحجز نسخه أما أولا فلا أنه أخبر أن هذا الشرع ثابت أبدا فلو لم يبق ثابتا أبدا كان كذبا وهو غير جائز على الله تعالى ، وأما ثانيا فلا أنه لو جاز أن ينص الله تعالى على أن شرع موسى عليه السلام ثابت أبدا ثم أنه لا يبق ثابتا أبدا ، فلم لا يجوز أن ينص الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام أنه ثابت أبدا مع أنه لا يكون ثابتا أبدا فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم .

وأما ثالثا : فلا أنه لو جاز أن يخبر الله تعالى عن التأييد مع أن التأييد لا يحصل ارتفع الإمان عن كلامه ووعدده ووعده وذلك باطل بالاتفاق .

وأما إن قلنا إنه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام أنه ثابت إلى الوقت الفلاني كان هذا من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواترا ، فالنقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه فكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند مبعث عيسى ، وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام معلوما بالضرورة للخلق ، وأن يكون المنكر له منكرا للتواتر ، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد على دعواهما ، فلما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا فساد هذا القسم ، ولأنه لو جاز أن لا ينقل هذا التوقيت نقلا متواترا لجاز أن يقال إن محمدا عليه الصلاة والسلام حول الصوم من رمضان إلى شوال ، والقبلة من الكعبة إلى غيرها ، ولأنه عليه الصلاة والسلام قال شرعى يبقى مؤدأ إلى الوقت الفلاني مع أنه لم ينقل شيء من ذلك وتجويزه قدح في شرع محمد عليه الصلاة والسلام ، وإن قلنا إنه تعالى بين في شرع موسى أنه ثابت ولم يبين التأييد ولا التوقيت فهذا محال لما بينا ، في كتاب أصول الفقه أن الأمر لا يفيد الوجوب إلا مرة واحدة ، ومعلوم أن شرع موسى لم يكن كذلك فإن التسكايف متوجهة بذلك الشرع على الخلق إلى

— ٢١٣ —

زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق ، فلما ظهر فساد القسمين الآخرين ثبت الاول ، ويلزم من صحة امتناع النسخ .
الثاني : أن اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغرب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام أن كل واحد منهما أخبر أن شريعته باقية إلى يوم القيامة وخبر التواتر يفيد العلم ، وإلا لم يمكنكم لإثبات وجود محمد عليه الصلاة والسلام فضلا عن نبوته ، فإذا صح ذلك عنهما فلا شك أن قولهما حجة .

لا يقال : شرط التواتر استواء الطرفین والواسطة وهذا مفقود في ذلك المعنى وهو النقل ، أما اليهود فلأنهم يقتصر قتلهم حتى لم يبق منهم إلا عدد يسير دون عدد التواتر ، وأما النصارى فلأنهم كانوا قليلين في ابتداء الأمر .
لأننا نقول أما قتل اليهود فضعيف لأن اليهود كانوا أمة عظيمة وكانوا متفرقين في شرق الأرض وغربها وفي البلاد المتباعدة جدا فمن المستحيل قتل هذه الأمة العظيمة بحيث لا يبقى على وجه الأرض منهم عدد التواتر ، وأما حديث النصارى فضعيف أيضا لأن ذلك يوجب القدح في شرع عيسى عليه السلام قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام وذلك مما لم يقل به أحد .

والجواب : أن المعتمد في رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ظهور القرآن عليه ، وسائر الوجوه إنما يذكر للتقوية والتكميل .

قوله : لو جاز انخراط العادة ارتفع الأمان عن البدييات .

قلنا : هذا لازم على الفلاحة لا حتمال أن يحدث شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم .

قوله : يجوز أن يكون حدوث المعجز لا من الله تعالى وإن كان منه لكن الغرض منه شيء سوى التصديق .

قلنا : المعتزلة عولوا في الجواب على حرف واحد وهو أنه لو كان المدعى كاذبا لوجب على الله تعالى أن يمنع ظهور ذلك المعجز منعا للعباد من الوقوع في الضلال وهذا الجواب ضعيف ، لأنه يقال إنما يجب على الله تعالى كشف الحال فيها لو لم يحتمل ظهور المعجز وجها آخر سوى دلالة على تصديق الله تعالى لذلك المدعى ، فأما لما احتتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قبل العبد لا من الله تعالى وفي مثل ذلك لا يجب على الله كشف الحال ، ألا يرى أنه لم يقبح إنزال التشابهات من الله تعالى لما أنها محتملة غير قاطعة ، فكذا هنا ، وأيضا فإنه تعالى يعين الكفرة على المسلمين ويكنهم من قتل أوليائهم ، والمسلمون يجهلون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفار وقد لا يجهلون دعاءهم ولا يعطيهم مناهم ، والكفار يقولون في دعائهم اللهم انصر أحب القوتين إليك وإن لم ترض مانحن فيه من تكذيب مدعى النبوة والمخالفة له ولاصحابه فاسلب عنا ما أعطيتنا من القوى والتمسك والرب قد لا يفعل ذلك ، فيجب أن يكون هذا موها لتصديق الكفرة ، فلما لم يكن هذا فكذا ما قالوا .

والجواب الحق مبني على مقدمة وهي أن تمييز الشيء لا ينافي القطع بعده ، فإننا نجوز أن يخلق الله إنسانا شيعيا في الحال من غير الوالدين وأن يقلب الأنهار دما والجبال ذهبا ، ثم أنا مع التجويز نقطع بأنه لم يوجد ، ولأن من واجبه غيره بالشتم فعبس المشتوم وجهه ونظر إلى الشاتم شررا علم بالضرورة غضبه ، وكذلك القول

في حمرة الخجل وصفرة الوجـل مع أن حصوله ابتداء بدون الغضب جائز وهذا أيضا لازم على الفلاسفة على ما قررنا .

وإذا ثبت هذا فنقول : إنما علمنا أن المحدث لهذا المدهجز هو الله تعالى لما قدمنا أن جميع الممكنات واقعة بقدره الله تعالى ، وإنما قلنا إنها دلالة على التصديق لما أننا رأينا النبي يقول يا إلهي إن كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا ، وكما قال النبي ذلك اسود قلنا مضطرين إلى العلم بأنه تعالى صدقه في تلك الدعوى ولذلك فإن كل من أقرق الفرون الماضية بأن هذه المعجزات من فعل الله تعالى أقر بصدق المدعى ولم يبق له شك فيه وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل مما لم يقدح في هذا العلم الضروري كما حضر بناءه في المثال .

أما شبهة الدهرية ونفاة التكليف فقد تقدم الجواب عنها .

وأما شبهة البراهمة فهي مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه .

ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل فنقول : قد عرفت أن الأمور قسمان منها ما يستقل العقل بإدراكه ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار العالم إلى المصانع الحكيم وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد العقل بدليل النقل وقطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وقال « ولو أنا ما كنا منهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلنا إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى » فبين تعالى أن بعثة الرسل لقطع الحجة والعلماء ذكروا وجوها ثلاثة .

الاول : أن قالوا إن الله تعالى إن كان خلقنا لتعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدنا منها أنها ما هي وكيفية هي ، فإن وجبت أصل الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر فإنهم إذا بينوا الشرائع المفصلة زالت أعذارهم .

وثانيها : أن يقولوا إنك ركبنا سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا أمددتنا يا إلهنا بمن إذا سهونا نبهنا وإذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك إغراء لنا على تلك اللقيائح .

وثالثها : أن يقولوا : هب أنا بعقولنا علمنا حسن الإيمان وقبح الكفران ، ولكن لا نعلم بعقولنا أن من فعل القبح عذب خالد مخلدا في النار ، لا سيما وأنا نعلم أن لنا في القبح لذة وليس لك فيه مضرة ، ولم نعلم أن من آمن وعمل صالحا استحق الثواب الخالد لا سيما وكنا قد علمنا أنه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا .

أما بعد البعثة اندفعت هذه الأعذار فكانت البعثة قطعا لعذر المعذرين من هذه الوجوه ، وأما فائدة بعثهم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكرنا أمورا .

أحدها : أن العقل لا يدل إلا على الصفات التي يحتاج إليها ، أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية فلا طريق إليها إلا السمع .

وثانيها : أن المكلف يبقى خائفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات لكانت منصرفا في ملك الله تعالى بغير إذنه ، ولو لم يشتغل بها فربما عذب على ترك الطاعة فيبقى في الخوف على التقديرين ، وعند البعثة يزول هذا الخوف . وثالثها : أنه ليس كل ما كان تبيحا هندا كان قبيحا في نفسه ؛ فإن النظر إلى وجه الحرة المعجوز الشوهاء قبيح وإلى وجه الامة الحسنة حسن

ورابعها : أن الاشياء المخلوقة في الارض منها غذاء ومنها دواء ومنها سم والتجربة لا تنفي معرفتها إلا بعد الادوار العظيمة ، ومع ذلك ففيها خطر على الأكثر ، وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها ، من غير ضرر وخطر .

وخامسها : أن المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة ، لأن التجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تنفي بأدوار الكواكب الثابتة ، ثم لانهم وقفوا على الشكل بالرصد فكيف وقفوا على أحوال عطارده مع أن الآلات الرصدية لا تنفي بأحواله لصغره وخفائه وقلة نوره وبعده عن الشمس حالي التشريق والتغريب .

وسادسها : أن الإنسان مدني بالطبع والاجتماع مظنة التنازع المفضي إلى القتال فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبة في الطاعات وزاجرة عن السيئات .

وسابعها : لو فوض كيفية العبادة إلى الخلق فربما أتى كل طائفة موضع خاص ثم أخذوا يفيضون لها فيفيض ذلك إلى الفتن أما وضع الشريعة فما ينافي ذلك .

وثامنها : أن الذي يفعله الإنسان يقتضى عقله يكون كفعل المعتاد والعادة لا تكون عبادة ، أما الذي يأمر به من كان معظما في قلبه ولا يكون هو واقفا على سببه كان إتيانه محض العبادة ، ولذلك ورد الأمر بالأفعال الغريبة في الحج .

وتاسعها : أن القول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الإلهية عزيزة جداً فلا بد من بعثة الأنبياء وإزالة الكذب عليهم أيضا لا لكل مستعد إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه .

وعاشرها : أن كل جنس تحته أنواع فإنه يوجد فيما بين تلك الأنواع نوع واحد هو أكلها وكذا الأنواع بالنسبة إلى الأصناف والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء فأشرف الأعضاء ورئيسها القلب ، وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى على جميع جوانب البدن فكذا الإنسان لا بد فيه من رئيس والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن وهو الله لم أو هاهنا معا وهو النبي فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ وكما أن القوى المدركة إنما تفيض من الدماغ على الأعضاء ، وكذا قوة البيان والعلم إنما يفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم .

وحادي عشرها : الهداية إلى الصناعات النافعة قال الله تعالى في داود عليه الصلاة والسلام د وعليناه صنعة لبوس لكم ، وقال لنوح عليه الصلاة والسلام د واصنع الفلك بأعيننا ، ولا شك أن الحاجة إلى الغزل والخياطة والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة إلى الدرع وتوقيفها على استخراجها بالتجربة خطر هظيم ، فوجب بعثة الأنبياء لتعلمها .

وثاني عشرها: لا بد في المعيشة من علم الأحكام والسياسة فلا بد من البعثة ليعلمها ، ولهذا قال تعالى لنبيه
« خذ الذنوب وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » وقال تعالى « إن الله يأمر بالعدل والإحسان » وقال تعالى
« فبإرحمة من الله كنت لهم » وقوله « وإنك لعلى خلق عظيم » فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه .
وأما شبهة اليهود فالجواب عنها أن الله تعالى بين أن شريعته مؤقتة بزمانا لجمالها ولم يبين كمية الوقت .
قوله : لو كان كذلك لعرف ذلك بالنواتر كما عرف أصل الدين بالنواتر .

قلت : لم لا يجوز أن يكون توفر الدواعي على نقل الأصل أتم من توفره على نقل السكيفية ، فلا جرم
كان أحد التوأمين أقوى من الآخر .

والجواب عن أخراهما : أن بلوغ رواة هذا الخبر إلى حد النواتر في جميع الأعصار غير معلوم لنا وإذا كان
كذلك لا جرم لم يحصل العلم بهذا الخبر (١) .

(مسألة : في هصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام)

(١) أقول: شبهة البراهمة أن الرسل إما أن يجهتوا بما يوافق العقول أو بما يخالفها وما يخالف العقول غير
مقبول فلا فائدة في مجيئهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة فيه إليهم فإذا لا فائدة في مجيئهم .

وجوابهم أن كل ما يوافق العقول لا يخلو إما أن تستقل العقول بإدراكه وإما أن لا تستقل والحاجة
إليهم في القسم الثاني ، وأيضا ما يخالف العقول يقع على قسمين أحدهما تقتضي العقول نقيضه ، والثاني مالا
تقتضيه ولا تقتضي نقيضه ، ومن الثاني ما يمكن أن تكون محتاجين إلى معرفته في العاجل والآجل وهم
يعرفوننا ذلك .

وأما شبهة الأولى لليهود لجوابها : أن ظاهر لفظ التوراة الحكم بالأبيد في قوله تمسكوا بالسبت أبدا ، وذلك
لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة ، لأن التأبيد قد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة ، فإن في التوراة ،
أن الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك « إني جعلت كل دابة ما لكلك ولذريتك وأطلقت ذلك اسمك
كنبات العشب أبدا ما خلا الدم فلا تأكلوه » ثم أنه حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان وهذا نسخ ظاهر
وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى ، ومن السفر الثاني من التوراة وقربوا لي كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف
هشية بين العارب قربانا دائما لأحقابكم ، ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم وقال في موضع « كل عبد خدم ست سنين
يفرض عليه العتق فإن لم يقبل ثقب لإذنه ويستخدم أبدا » وقال في موضع آخر : « يستخدم خمسين سنة ثم
ينعتق في تلك السنة » وأمثال هذه كثيرة يقف عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة .

وأما شبهتهم الثانية وهي القول بأن موسى عليه السلام أخبر أن شرعه لا يرتفع إلى يوم القيامة فذلك غير
مسلم لأن موسى عليه السلام ما أخبر عن المماد والقيام في التوراة وإنما أخبر بهما الأنبياء . الذين كانوا بعده ،
والقول بانتشار اليهود في شرق الأرض وغربها باطل ، لأنهم كانوا مجتمعين في الشام إلى أن قتل بنو نصر أكثرهم
ولم يصل إلى العجم منهم أحد قبل ما بعث بختنصر أو من قام مقامه جماعة من أسراهم إلى أصفهان فبنوا بها ←

المدينة المعروفة باليهودية ، ولو كانوا بعد بختنصر بحيث يعتبر التواتر في نقلهم لما صار في التوراة ثلاث نسخ مختلفة إحداهما التي في أيدي اليهود القرايين والرومانيين ، والثانية التي في أيدي السامرة ، والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التي اتفق عليها سبعون حبراً من أحبارهم وهي في أيدي النصارى ، والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التواريخ والشرعيات مشهور ، وإذا لم يبق لهم نقل التوراة التي هي أساس دينهم بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بأن شرعه يبقى إلى يوم القيامة وتواتر النصارى أيضاً قريب من ذلك إلا أن تواتر اليهود انقطع في الواسطة وتواترهم في المبدأ فإن الذين آمنوا بعيسى في زمانه كانوا قليل العدد ولذلك صار لإيجامهم أربع نسخ . نسخة متى ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة ماركوس ، وذلك لأن كل واحد من الحواريين نقله على وجهه وأكثر تحريفاتهم لأحكام التوراة كإباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل ، روى عن الحواريين لاعن عيسى عليه السلام .

وقوله في الجواب على المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه في المعجز على الله تعالى بأن ذلك لا يجب إذا فإن له احتمالات ، والاستدلال بنزول المتشابهات غير وارد عليهم ، لأنهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكفرون به في الدين ، والمتشابهات ليس من ذلك القبيل ، لأن الوصف على قوله « وما يعلم تأويله إلا الله » لا يضر في الأمور الدينية بالاتفاق ، وتمكين الكفرة من المسلمين وعدم إجابة دعوات أهل الحق وإجابته لأهل الباطل فليس مما يضر بأحور الدين ونقائضها لا يندفع فيها .

وقوله : تجوز الشيء لا ينافي القطع بعدمه فكما قال ، إذا لم يكن العدم واجبا وأما فوائد البقية التي عدها فنقول ضرورة وجود الأنبياء لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقة والأخلاق الماضلة والأفعال المحمودة السافعة لهم إلى عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع إيجابتهم على الخير والفضيلة وتساعدتهم في الأمور الدينية وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصالح وباقى الوجوه التي عدها فليعضها زيادة في المنفعة وبعضها مما لا فائدة في إيرادها ، فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ما تعلموا الطب ولا طبائع المشائش ولا طبائع درجات الفلك ولا رصد عطارده ولا أكثر الصناعات .

وأما الوجه السادس فماخوذ من الحكمة فطريتهم في إثبات النبوة أنهم يقولون الإنسان دني بالطبع يعنون به أن الشخص الواحد لا يمكنه أن يحصل أسباب معاشه وحده فإنه يحتاج إلى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذي يحفظه من الحر والبرد والمساكن الموافقة في الفصول المختلفة والأسلحة التي يتحفظ بها من السباع والاعداء وكل ذلك غير حاصل في أصل الوجود بل كلها مما يحصل بالصناعات ، والإنسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطر إلى معاونة بني جنسه في ذلك حتى يقوم كل واحد لشيء من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعميش ، وهذا معنى التمدن ولا بد فيما بينهم من معاملات ومعاوضات ، وإذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بد من قانون بينهم مبنى على العدل والإنصاف حتى لا يحيف بعضهم على بعض ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصية في ذلك البعض وإلا لما قبله الباقون وتلك الخصوصية يجب أن تكون من عند خالقهم حتى ينتقدوا لذلك فالأقرب بها هو النبي ، ولا بد له من أن يهد الشارح لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقينا أو تقليداً والإقرار بنبوة ذلك النبي ، وأن يضع بينهم قوانين في معاملاتهم وفي ← (٢٨ - محصل)

القائلون بالعصمة منهم من زعم أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي ، ومنهم من زعم أنه يكون متمكنا منه والاولون منهم من زعم أن المعصوم هو المختص في بدنه أو في نفسه بخاصية تقتضي امتناع إعدامه على المعاصي ، ومنهم من ساند على كونه مساريا لغيره في الخواص البدنية لكن فسر العصمة بالقدره على الطاعة وهو قول أبي الحسن الأشعري ، والذين لم يسلبوا الاختيار فسروها بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى . بلعبد ، وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حد الإلجاء ، وهؤلاء اجتروا على فساد قول الاولين من العقل بأن الأمر لو كان كما قالوه لما استحق المعصوم على عصمته مدحا ، وبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب .

ومن النقل قوله تعالى : « إنما أنا بشر مثلكم » ولا تجعل مع الله إلها آخر ، « ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم » وقوله : « وما أبرئ نفسي »

ثم إن هؤلاء زعموا أن أسباب العصمة أمور أربعة .

أحدها : أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملكه مائة من الفجور ، والفرق بين الفعل والمالكة معلوم .

وثانيها : أن يحصل له العلم بمناقب المعاصي ومناقب الطاعات .

وثالثها : تأكيد تلك العلوم بقنايع الوحي والبيان من الله تعالى .

ورابعها : أنه متى صدر عنه أمر من الأمور من باب ترك الأولى أو الانسيان لم يترك مفعلا بل يعاتب وينبه عليه ويضيق الأمر فيه عليه ، فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان الشخص معصوما عن المعاصي لا محالة لأن ملكة الدقة إذا حصلت في جوهر النفس اتم انضاف إليه العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معينا له على مقتضى الملكة النفسانية ثم الوحي يصير متمما لذلك ثم خوف المؤاخذه على القدر الغليل يكون تأكيدا لذلك الاستعزاز فيحصل من اجتماع هذه الأمور تأكيد حقيقة العصمة (١)

سياسة من يخرج عن مصالح التعارن وأن يفرض عليهم العبادات لئلا تفسد عقائدهم في خالفهم ونبيهم ، وأن يعدهم ويوعدهم في الآخرة لتكون عقائدهم موافقة لما يظرون من العبادات والمعاملات كيلا يخونوا ويذهبوا مذاهب أهل النفاق ، وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما في نفس الأمر حتى يتقون به ويعملون بحسبه ، وهذه الضرورات لنوع الإنسان أهم من خلق الأشجار والحاجبين لوقاية العير ، ومن تريض الأظفار على لحوم الأصابع وغير ذلك مما يشبه فالدبر للنوع الذي يسوقه من النقصان إلى الكمال لا بد وأن يبعث الأنبياء ويهد الشرائع كما هو موجود في العالم لتحصيل النظام ويتشيع الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لأجله .

(١) أقول : في كون أسباب العصمة مشتملة على هذه الأربعة ، لأنهم جعلوا الوحي أحد أسبابها ، وكثير من الأمة يقولون بعصمة الملائكة والائمة وبعصمة حواء ومريم وفاطمة ولم يقولوا بالوحي إليهم والنجيق يقتضي أن لا تكون العصمة لأجل الطمع في السعادة والخوف من المعصية ، لأن ذلك يقتضي أن لا تكون العصمة مقتضى طبع صاحبها بل تكون بالتألف ، والأجود أن يقال إن الله تعالى يفعل في حق صاحبها لطفًا لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك هذا على رأي المنزلة ، ويقال لها ملكة لا يصدر

ثم انتفتت الامة على كون الانبياء معصومين عن الكفر إلا الغشبية من الخوارج ، فإنهم واعتقدوا أن كل ما يطلق عليه اسم العصيا ، فهو كفر ، ثم لأنهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم ، ويدل على فسادة أنه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجبا لقوله « فاتبعوه » وفساد ذلك يدل على فساد قولهم .

ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه جوز إظهار الكفر على سبيل التقية ، واحتجوا عليه بأن إظهار الإسلام إذا كان مفعليا إلى التمل كان إظهاره إلقاء النفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا أيضا باطل ، لأنه يفرض إلى خفاء الدين بالكلية ، ولأنه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به مبدأ ظهور الدعوة ، لأن الخلق في ذلك الوقت يكونون بالكلية منكرين له ، وكان يلزم أن لا يجوز لأحد من الانبياء إظهار الدعوة ، ولأن الخوف الشديد كان حاصلا لإبراهيم عليه السلام في زمان نمروذ ولم يرض عليه السلام في زمان فرعون مع أنهم لم يمتنعوا عن الدعوة .

ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا إظهاره لكنهم جوزوا الكبار عليهم ، والا كثرون لم يقولوا به لوجوه .

الأول : لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز ، بيان الملازمة أن درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أخش ، ألا يرى إلى قوله تعالى « يا أيها النبي من يأتي منك بفحشة مبينة يضاعف لها العذاب » برجم وغيره وكان حد العبد نصف حد الحر ، وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالا من الامة فبالإجماع (١) .

الثاني : أن بتقدير إقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » لكنه مقبول الشهادة ، وإلا لكان أدنى حالا من عدول الامة .

الثالث : أن بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها ولم يكن إيذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى « وإن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله » .

والرابع : لو أتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به فيها كقوله تعالى « فاتبعوني » فيفرض إلى الجمع بين الوجوب والحكمة وهو محال (٢) .

وأما الذين لم يجوزوا الكبار منهم فقد اختلفوا في الصغار وإن اتفق الاكثرون منهم على أنه لا يجوز منهم

→ عن صاحبها معها المعاصي وهذا على رأى الحكماء .

(١) أقول : لو قال الانبياء عليهم الصلاة والسلام أكثر علما بقبح النواحيش وأوفر إقبالا على الامور الإلهية فيكون صدور الذنب عنهم أفحش لكان أقرب والمحضن يبرجم لا لشرفه بل لاستغنائاه عن الرضا بخلاف غيره .

(٢) أقول : هذا الدليل لا يختص بالكبيرة فإنه في الصغيرة أيضا قائم .

الإقدام على المعصية مقيدا سواء كانت صغيرة أو كبيرة ، بل يجوز صدورها منهم على أحد وجوه ثلاثة أحدها السهو والنسيان ، والثاني ترك الأولى ، والثالث اشتباه المنهى بالمباح (١) .

واختافوا في الوقت الذي تعتبر فيه العصمة ، أما الغضبية من الخوارج فقد جوزوا بعنة من يعلم الله تعالى منه أنه يكفر ، ومنهم من لم يجوز ذلك لكنه جوز بعنة من كان كافرا قبل الرسالة ، وهو قول ابن فورك لكنه زعم أن هذا الجائز لم يقع ، ومن الحشوية من زعم أن الرسول عليه السلام كان كافرا قبل البعثة لقوله « ووجدك ضالا فهدى » ، وقوله « وما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان » ، واتفق المحصلون على فساد ذلك ، ومن الناس من طرد هذا الحكم في الأئمة ، وقال : كما لا يجوز كون الرسول كافرا قبل البعثة لا يجوز أيضاً أن يكون الإمام كافرا قبل الإمامة ، ولذلك يقدحون في إمامة الشيخين ، فيما أنه هل يجوز فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فالأكثر من أهل السنة جوزوا ذلك مستدين بأفعال إخوة يوسف ، ومنهم من لم يقل به ولم يقل بذواتهم ، ثم الذين جوزوا ذلك قالوا منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة ، لكنهم إنما جوزوا ذلك على سبيل النذرة بحيث يتوبون عنه ويسترحلهم فيما بين الخلق بالصلاح ، فأما لو أصروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز ، لأن المقصود من بعثتهم يفوت على ذلك للتقدير .

وأما أنه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبعدها .

فالروافض أوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوا ذلك ، لكن اختافوا في كيفيةها أما النظام والأصم وجعفر بن بشر يقولون إنه حال السهو مكلف ، وهو غير جائز لأنه تكليف ما لا يطاق ، أولا يبق مكلفا وحيث لا يكون ذلك معصية ، أو يقولوا إنما عوتبوا على ترك التحفظ من النسيان وهو قول أهل السنة والجماعة .

ومن الناس من حمل تلك الولات على ترك الأولى .

لا يقال : لو كان ترك الأفضل سببا لاستحقاق العقاب لعوتبوا أبدا إذ لا عبادة إلا وفوقها عبادة لاستحقاق العقاب على المباحات .

لأننا نقول : استحقاق العقاب على ترك الأفضل إنما يتوجه إذا لزم منه فوات مصلحة أو حصول مضرة لا يمكن احتماؤها وفي الاعتذار عن قصة آدم عليه الصلاة والسلام منهم من زعم أن قوله تعالى « فعصى آدم ربه فغوى » أى عصى أولاد آدم كما في قوله « وأسأل القرية » ومنهم من سلم أن المراد آدم ، ثم زعم ابن فورك أن ذلك كان قبل الرسالة ، ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ، ثم زعم الأصم أنه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى « ففسى » الاعتراض عليه أن إبليس ذكر لآدم وقت الوسوسة أمر النهى فقال « ما نها كما ربكا عن هذه الشجرة » ، ومع هذا الذكر امتنع حصول النسيان ، وأيضا أنه تعالى عابه على ذلك في قوله « ألم أنهكما عن تلكما الشجرة » ، فأدم وحواء اعترفا بالذلة فقالا « ربنا ظلمنا أنفسنا » والله تعالى قبل توبتهما فقال « فتاب عليه » ، وكل ذلك ينساق إلى النسيان .

(١) أقول : ترك الأولى لا على سبيل العقوبة بل على سبيل الحث على فعل الأولى ، وأيضا اشتباه المنهى بالمباح لا يجوز عليهم لأنه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز عنها ، وأيضا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى « ومن يتبع غير سيول المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم » والذي يشبهه عليه المنهى بالمباح كيف يقتدى به .

ومنهم من سلم أن آدم كان متذكراً لا نهى إلا أنه أقدم على التناول بالتأويل وهو من وجوه .
أحدها : ذهب النظام إن آدم فهم من قوله « ولا تقربا هذه الشجرة ، الشخص وكان المراد النوع وكلمة « هذا »
كما تكون إشارة إلى الشخص قد تكون إشارة إلى النوع لقوله ﷺ « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به »
وزعم آخرون أن النهى وإن كان ظاهراً في التحريم ولكنه ليس نهافيه ، فصرفه عن الظاهر لدليل هذه « .

(مسألة : الكرامات عندنا جائزة خلافاً للمعتزلة والاستاذ أبي إسحاق منا)

لنا التمسك بقصة مريم وآصف ثم تميز الكرامة عن المعجزة بتحدى النبوة (١) .

(مسألة : الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا بخلاف المعتزلة والناضى منا والفلاسفة)

لنا قوله تعالى « إن الله اصطفى آدم ونوحاً ، وسواً أجريناه على العموم أو حملناه على عالمي ذلك الزمان
كما في قوله تعالى « وإني فضلناكم على العالمين » فالقصد حاصل « ولأن البشر يعرفون الله ويحبونه مع كثرة
الصوارف من السهو والغضب والموانع الداخلة والخارجة وليس للملائكة من ذلك فتكون طاعة البشر
أشق فيكون أفضل لقوله ﷺ « أفضل العبادات أحزها ، أي أشقها » (٢) .

أما الفلاسفة فقد احتجوا على أن الملك أفضل بوجوه .

أحدها أن الروحانيات بسائط والجسمانيات مركبات والبسائط أشرف من المركبات .

وثانيها : الروحانيات مطهرة على الشهوة والغضب الذي هو منشأ الأخلاق الذميمة والجسمانيات غير خالية عنها .

وثالثها : الروحانيات موروثة مجردة كالاتها ظاهرة بالفعل والنفوس البشرية مادية إما بجواهرها عند من يحمل
النفس مزاجاً أو في أفعالها عند من يجعلها مجردة ، وعلى التقديرين فهي بالقوة وما بالفعل التام أشرف مما بالقوة .

ورابعها : الروحانيات صورة مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فتسكون وجودات محضة وخيرات محضة

(١) أقول : يؤكد قول من يقول المراد من قوله تعالى « وعصى آدم » وعصى أولاد آدم قوله تعالى في
قصة آدم عليه السلام « فلما آتاهما صالحا جعلاه شركا فيما آتاهما » وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء إنما أشرك
أولادهما ومن يقول إبليس ذكر آدم ومع هذا التذكر يتمتع النسيان .

الجواب : يجوز أن يكون وقت التذكر غير وقت النسيان وإلا فلا وجه لقوله تعالى « فنبى » وهذا النهى
يجوز أن يكون نهى الكرامة لأنهى التحريم ، وبالجملة إذا تعارضت الدلائل فلا خلاص إلا بالتأويل والترقب .

(٢) أقول : للنسك أن يقول ذلك محمول على معجزات عيسى وسليمان عليهما الصلاة والسلام أما عيسى
فعلى سبيل الإيهام ، وأما في سليمان فقد كان على سبيل التحدى مع بلقيس يعنى بعض أتباعه يقولون على
هذا فهل يتحدرون أنتم عليه بدليل أنها أسلمت بعد مشاهدة معجزاته .

(٣) أقول : لقائل أن يقول يريد بالفضل كثرة العلم أو القرية إلى الله تعالى أو غير ذلك ، فإن أردت به
كمال العلم فغير مسلم لأن علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية ، وإن أردت به القرية فالملائكة
أقرب لأنهم غير محاجين إلى وسائط بينهم وبين خالقهم والأنبياء محتاجون إلى وساطتهم .

والجسمانيات مركبة من مادة وصورة والمادة منبع الشر والعدم والخير أفضل من الشر .

وخامسها : الروحانيات نورانية علوية لطيفة والزجسمانيات كثيفة وسفلية .

وسادسها : الروحانيات في الجسماانيات لقوى العلم والعمل ، أما العلم فلا يحاطتها بالأمور الغائبة عنا وإطلاعهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا ، ولأن علومهم كلية وعلوم الجسماانيات جزئية وعلومهم فعلية وعلوم الجسماانيات انفعالية وعلومهم نظرية أمينة عن الغلط وعلوم الجسماانيات كسبية متعرضة للغلط ، وأما العمل فليسكونهم عاكفين على العبادة ويسبحون الليل والنهار ولا يفترون والجسماانيات ليست كذلك .

وسابعها : الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الأجسام كالسحاب والزلازل القوية من غير أن يعرض لها فتور وكلال بخلاف الجسماانيات .

وثامنها : الروحانيات اختياراتها متوجهة إلى الخيرات ونظام العالم والجسماانيات اختياراتها غير جازمة بل متعددة بين جحى السفالة والعلو .

وتاسعها : الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية والجسماانيات مختصة بهذه الهياكل الفاسدة ولشبهه ، الأرواح أشبه الهياكل ، فلما كانت الهياكل السماوية أشرف كانت الأرواح السماوية أشرف ، وعاشرها : الأرواح الفلكية متصرفة في هذا العالم ، فإنها هي المديرات أمرا وهي المبدأ والمعاد وهما أشرف من ذى المبدأ وذى المعاد ، فالروحانيات أشرف (١) .

أما المسلمون فقد اتجهوا على التفضيل بقوله تعالى « ما منها كما ربكنا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين » ، وقوله « لن يستكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون » ، وقوله « ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم » . والجواب عن شبهة الفلاسفة مبنى على إبطال أصولهم وقد تقدم ذلك عن التمسك بالآيات المذكورة في

(١) أقول : في هذا الكلام خبط كثير .

أما قوله النسيط أشرف من المركب فيقتضى أن تكون العناصر أشرف من الناس حق من الأنبياء فإن أجسادهم مركبة من العناصر .

وقوله الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب والجسماانيات غير خالية عنها فيقال له إن أردت بالروحانيات المعارف فالنفس البشرية مفارقة وهي ملازمة بالشهوة والغضب والأجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها .

وقوله : الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسماانيات مركبة من مادة وصورة ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة .

وقوله : الروحانيات نورانية علوية لطيفة توصفها بأوصاف الأجسام ، فإن النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف لا يكون إلا جسماً إلا أن يريد بهذه الصفات غير ماهى دالة عليها وقوله في تفصيل علم الروحانيات بإحاطتهم بالأمور الغائبة عنها مستدرك لأن الغيبة والحضور لا يكون في غير الأجسام ، وقوله —

القسم الثاني في المعاد

(مسألة : اختلاف أهل العالم فيه)

فأطبق المسلمون على المعاد البدن والعلاسة على المعاد النفساني ، وجمع من المسلمين والبصاري عليهما وجمع من الدهرية على تفهيمهما ، وتوقف جالينوس في الشكل .

أما المائلون بالمعاد البدن منهم من زعم أن الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من زعم أنه يفرق الأجزاء ثم يجمعها والكلام فيه يتفرع على مسائل .

(مسألة : الذي يشير إليه كل إنسان بقوله أنا إما أن يكون جسما أو جسمانيا أو لا جسما ولا جسمانيا أو مركبا عن هذه الأقسام تركبا ثنائيا أو ثلاثيا)

أما المتكلمون فقد زعموا أنه جسم ثم الجمهور منهم يقولون إنه هذه البنية المحسوسة وهذا ضعيف . أما قوله هذه البنية ولأنها دائما في التغير ومنقلة من الصغير إلى الكبير ومن الذبول إلى السمن مع أن كل واحد يعلم أن هويته باقية في الأحوال كلها .

← اطلاعهم على مستقبل أحوالنا يناقض قوله ، لأن علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية يقتضى أنها لا تعلم إلا لآله لأنها ليست بفاعلة لإياه ولا يعلم السافل منها ما هو أعلى درجة منه ، وأما عكوفهم على العبادة فن شأن النفوس السمائية عندهم التي تحرك أجسامها تقربا إلى مباديها .

وقوله: الروحانيات تقوى على تصريف السحاب والزلازل فهنا أخرج العقول عن الروحانيات لأنها لا تبشر الأجسام والرياح والابخرة التي تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولا نفوس .

وفي قوله الجسمانيات اختياراتها غير جازمة أخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وفي قوله الروحانيات مختصة بالهيكل العلوية والجسمانيات بالهيكل السفلة أخرج العقول عن الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية ، وقوله الأرواح الفلكية هي المدبرات أمرا خاصا بالنفوس السماوية وأخرج العقول عن الروحانيات .

وقوله: هي المبدأ والمعاد لا يقول به أحد فإن الفلاسفة يقولون إن المبدأ من الله والمعاد إليه لا من النفوس وإليها ، أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فلأن كمال النفوس الإنسانية وغاية سعيها معرفة الله والنوحي بالكلية إليه وهو المراد من العود إليه .

(١) أقول : لو دلت الآية الأولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليس لكنها ما دلت على تفضيله عليهم بعد الاجتهاد ، وفي الآية الثانية نفى الاستنكاف عن الاستنكاف لا يدل على تفهيمهم على المسيح ، بل إنما ذكرهم بعد المسيح الذي قال البصاري إنه ابن الله لعل المدركين أنهم بذات الرحمن ، والآية الثالثة تدل على تخيل النساء أن جمال الملك يكون أكثر من جمال البشر لا على تفضيل الملك على البشر .

وأما قوله المحسوسة فضعيف أيضا لأن المحسوس هو اللون والشكل القائم على سطحه الظاهر والإنسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون وإلا لكأت الأجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويته ومنهم من زعم أنها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى منتهاه ^(١) .

ثم اختلفوا فزعم ابن الراوندى أنه جزء لا يتجزأ في القلب ، وزعم النظام أنه أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء والأطباء زعموا أنه الروح للطيفة في الجانب الأيسر من القلب ، ومنهم من جعل الروح الدماغى ، ومنهم من جعل الأخلط الأربعة أو الدم خاصة ، وأما الذين قالوا إنه جسمانى منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الأخلط ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليفات أجزائه ، ومنهم من جعله عبارة عن الحياة .

أما الذين قالوا إنه غير جسم وهم الفلاسفة ومن المعتزلة معبر ومنا الإمام الغزالى ، والحجة القوية لمثبتها من وجهين .

الأول : أن العلم بالله تعالى غير منقسم إذ لو انقسم لسكان إما أن يكون كل واحد من أجزائه علما أولا يسكون ، فإن كان علما فإما أن يكون علما بكل ذلك المعلوم فيسكون الجزء مساويا للكل هذا خلف ، وإن لم يسكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل هيئة رائدة لم يحصل العلم بالله تعالى هذا خلف ، وإن حصلت هيئة رائدة فإن انقسمت عاد للتقسيم وإلا لحصل المقصود ، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله متقسما لأن الحال في المنقسم منقسم وكل متجزئ منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد ، فمحله العلم بالله تعالى غير متجزئ ولا حال فيه .

وجوابه : أما بيننا لإثبات الجوهر الفرد .

ثم إن قوله : الحال في المنقسم منقسم باطل بالنقطة والوحدة والإضافة والوجود .

الثانى : أن محل العلم والقدرة وسائر الاعراض النفسانية إن كان هو البدن فإما أن يكون محلها جزءا واحدا من البدن أو أكثر من واحد والأول محال .

أما أولا : فلاستحالة الجزء الذى لا يتجزأ .

وأما ثانيا : فلأنه يلزم أن يكون ماعدا ذلك الجزء هيتا جمادا وهو مكابرة .

وأما الثانى : فإما أن يكون جميع الأجزاء موصوفية بعلم واحد وقدرة واحدة فيسكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة وهو محال ، أو يكون القائم بكل واحد منها علما على حدة وقدرة على حدة فلا يسكون

(٢) أقول : يريدون بهذه الثلاثة الأجزاء الأصلية من البدن التى لا يمكن أن تقوم الحياة بأقل منها كالأجزاء التى تزيد وتنقص فى الأحوال والمحسوسة التى من شأن تلك الأجزاء أن يحس بها لأنها محسوسة بالفعل والأجزاء الداخلة تحس بالانزعاج ، وإن لم تكن محسوسة فى حال الحياة وهى غير الشكل واللون وكل المرامين واحد .

الإنسان الواحد عالما واحدا بل علماء لكنه باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لأشياء .
جوابه : أنه منقوض على مذهب أبي علي بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والسهو والغضب ، وبقية أدلتهم مع
الجواب المذكور في كتبنا الحكمية (١) .

حجة الثقات أن المدركة للجزئيات هو البدن فالمدرك للكميات هو البدن ، بيان الأول أنا نعلم بالضرورة
أنا نحس الحرارة بأصبعنا إذا لمسنا النار وإنكاره مكابرة .
بيان الثاني من وجهين .

الأول: أنا إذا أحسنا الحرارة الجزئية أمكننا حمل الحرارة الكلية عليها والحامل للكل على الجزئي مدرك
لهما ضرورة أن التصديق مسبوق بالتصور ، وإذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكميات هو
البدن ، إلا أن يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس لهما معا ، لكنه باطل ، لأنه يكون حينئذ الإنسان
مدركا للجزئيات مرتين .

الثاني: أن الماهية التي عرضت لها أنها كلية جزء من الجزئي لأن الإنسان جزء من هذا الإنسان ، ومن أدرك
المركب فقد أدرك المفرد ، ومن أدرك هذا الإنسان فقد أدرك الإنسان لا محالة ، والإنسان كلي ، ولا يندفع
هذا إلا بأن يقال المدرك من هذا الإنسان ليس المركب بل أحد قيديه وهو كونه هذا لكنه باطل .

أما أولا: فلأننا دللنا على أن التعمين لا يجوز أن يكون وصفا وجوديا زائدا وإلا لزم التسلسل ، وإذا لم يكن
التعمين وجوديا استحال أن يكون متعلق الإبصار .

وأما ثانيا: فلأن متعلق الحس إن كان مجرد التعمين ومجرد التعمين أمر واحد في جميع المعينات فـ هو متعلق
الحس من المعينات أمر واحد في الكل فوجب أن لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الإبصار ، وكذب التالي

(١) حجته الأولى مبنية على أن العلم بالشئ صورة مساوية للشئ حاله في العالم ، فإن كان حله حلول
المرئيات انقسم بانقسام محله ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشئ الواحد من حيث إنه واحد منقسما
فإذا يجب أن يكون محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فإنها عندهم غير سارية ولا بالوحدة
والإضافة لأنهما عقليان ولا بالوجود لامتناع حله في شئ غير موجود ، والذي قال في أجزاء العالم بالشئ
فالخلق أنها يمكن أن تكون علوما لا بذلك الشئ كالجنس والفعل والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركيبها
يقوم بهما وهما يقومان بالعالم ، ولا يلزم من عدم انقسامهما انقسام محليهما فإن حكمهما حكم الوحدة
القائمة بكل كثرة .

وأما في الحجة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائمين بجزء من البدن كون باقي الأجزاء ميتة بل يلزم
أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة والإلزام بكون العرض الواحد حالا في الحال الكثيرة غير وارد
عليهم ، لأنهم يجوزون ذلك ، وأبو علي يقول يكون كل حس قوة حالة في عضو يمكن قسمته إلى أجزاء
كثيرة وكذلك القدرة ، ولكن الإحساس واستعمال القدرة يكون للنفس خاصة بواسطتها إما على إثبات النفس
الناطقة فيستدل بالعلم على ما مر وبغيره من الدلائل المذكورة في كتبه .

يدل على كذب المقدم، وإن ذكر الآن بعض أحوال النفس (١).

(مسألة : مذهب أرسطاطاليس وأتباعه أن النفوس البشرية متحدة بالنوع)

واحتجوا بأنها لو اختلفت بالمساهمة بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة ، لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، وكل مركب جسم فأنس جسم .

الاعتراض : لم لا يجوز أن يقال كونها نفوسا بشرية معناه أنها مدبرة للأبدان البشرية ، وكونها مدبرة من عوارضها فلم لا يجوز أن يقال إنها مختلفة بتمام المهية مشتركة في العوارض وذلك غير متنع كإن كانا فإنيهما مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد ، سلمنا . لكن لم قلت إن كل مركب جسم بل مذهبيكم أن الجسم مركب من الهولي والصورة لكن الموجهة الكلية لا تنعكس كنفسها ، وكيف وعندهم الجوهر جنس النفوس والعقول ، وكل ما دخل تحت الجنس كانت ماهيته مركبة من الجنس والفصل (٢) .

ومهم من زعم أنها مختلفة بالمساهمات واحتجوا بأنها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة ، وليس ذلك من توابع المزاج ، لأن الإنسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس ، وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ، ولا من الأسباب الخارجية لأنها قد تكون بحيث يمتضى خلقا والحاصل ضده ، فعلمنا أنه من لوازم النفس ، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ، وهذه الحجة لإقناعية (٣) .

(مسألة : زعم أرسطاطاليس وأتباعه أنها حادثة خلافا لأفلاطون ومن قبله)

حجة القائلين بالحدوث بأنها لو كانت أزلية لكانت إما أن تكون واحدة أو كثيرة ، فإن كانت واحدة

(١) أقول : إنه ذكر في مواضع أن القائلين بالنفس يقولون بأن مدرك الجزئيات غير مدرك الكلانية ، وذلك افتراء على القائلين بالنفس والحجة مبنية على ذلك ، ومذهبيهم أن مدركهما شيء واحد هو النفس لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات ، وتدرك الكلانية والجزئيات المفارقة بذاتها ، وليس البدن بانفراده مدركا لأي منهما وتتمام كلامه في هذا الحجة خبط لا فائدة فيه ولا هو بوارد على أحد من العقلاء .

(٢) أقول : حجبتهم على أن النفوس البشرية متحدة بالنوع أن الحد الواحد يشتملها وهذا كاف وأما أن كل مركب جسم فإن أرادوا به التركيب العقلي فليس كذلك فإن المركب من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكره وإن أرادوا به التركيب من الجوهر لحق لأن المركب من الجواهر لا يكون جسما بسيطا كالعناصر أو مركبا كالمعادن والنبات والحيوان ، والمركب من الأعراض كالحلية المركبة من اللون والشكل أيضا لا تكون جسما .

(٣) أقول : هذه الحجة مما أورده أبو البركات وغيره من المتقدمين أيضا من ذهب إليه وهي ضعيفة لأن الملزومات وإن اختلفت ليست هي النفس وحده بل النفس والعوارض المختلفة ، ولما كانت النفوس مشرقة على حد واحد كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت ، والتي لم تذكر ، وبمجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفا لا يلزم منه أن يسكون كل جزء أيضا مختلفا فهذه الحجة مغالطة لا إقناعية .

فعند التعلق بالأبدان إن بقيت واحدة فكل ما عليه واحد عليه كل واحد وبالعكس هذا خلاف أو لا تبقى واحدة فقد انقسم وذلك محال ، لأن الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها هذا خلاف ، وإن قلنا إنهما كانتا حاصلتين وقد حدثتا الآن فهاتان النفسان قد حدثتا الآن ، والنفس التي كانت موجودة قبل قد عدت ، وأما إن كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بأمر وهو إما الذاتيات أو لوازمها وهما محالان لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع ، وإن لم تتحد كلها بالنوع فلا أقل من أن يحصل من كل نوع شخصان ، وأما العوارض فهو محال لأن الاختلاف بالعوارض إنما يتحقق عند تغير المادة وقبل البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض .

الاعتراض: لا نسلم أنه يوجد نفسان من نوع واحد وببأنه ما مر .

سلمنا لكن لم قلتم إن الامتياز لابد وأن يكون زائدا وببأنه ما مر .

سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض .

قوله : قبل هذا البدن لا مادة . قلنا لا نسلم فلم لا يجوز أن تكون قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر فانقلبت منه إلى هذا على سبيل التناسخ^(١) .

(مسألة : القائلون بحدوث النفس اتفقوا في فساد التناسخ لوجوه)

أحدها : أنا قد دللنا على حدوث النفس فيكون حدوثها عن مبدأها القديم موقوفاً على حدوث شرط ، وإلا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك وذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن ، فإذا حدث الاستعداد البدني علة لقيضان النفس عن مبدأها القديم ، فالبدن الحادث الذي يتلقى به نفس على سبيل التناسخ لابد وأن يستعد لقبول نفس أخرى ابتداءً فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو محال ، لأن كل واحد يحد ذاته شيئاً واحداً لا شيئين .

الاعتراض: هذه الحجة مبنية على حدوث النفس ودليلكم في حدوث النفس مبنى على فساد التناسخ على ما لاح الحال فيه فيكون دوراً .

سلمنا أنه لا دور لكن لم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة بالمهابة والبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعداً لغيره .

سلمنا التساوى لكن لابد من التباين في الهوية وما به التباين غير مشترك فيه فلم يلزم من كون البدن الخصوص مستعداً لنفس الموصوف بهذه الخصوصية كونه مستعداً للنفس الأخرى .

(١) أقول الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها بالأمور المختلفة كالمواد وغيرها من حيث هي متحدة بالنوع وامتناع تعلق الأمور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية وترجح في البعض دون البعض وحينئذ يمتنع تكررها أصلاً ، فإذا هذه الحجة قطعية من غير احتياج إلى إبطال التناسخ .

سلبنا حصول المساواة فلم لا يجوز تعلق النفس بالبدن .

قوله : لأن كل واحد يجد نفسه شيئاً واحداً قلنا الذى يدرك من نفسى هو نفسى وكل نفس يجد نفسها نفساً واحدة لا غير فلم يلزم محذور^(١) وثانيها لو كانت هويتنا موجودة قبل بدتنا فى بدن آخر لتذكرنا تلك الحالة . والاعتراض لم لا يجوز أن يكون تذكر أحوال كل بدن موقوفاً على التعلق بذلك البدن .

وثالثها : أنه لو صح التناسخ لكان إما أن يكون واجباً فيلزم أن يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين ، أو جائزاً وهو محال ، لأنه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين التعلّيقين ، وضعف هذه الحجة لا يخفى^(٢) .

(مسألة : انفق الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح(*))

واحتجوا بأن عدم لو صح عليها لكان إمكان عدم مقدماً لاحالة على عدم ، وذلك الإمكان يستدعى محلاً ، ويجب أن يكون المحل بائياً عند ذلك عدم ، لأن القابل واجب الحصول عند المقبول والشيء لا يبقى عند عدمه ، فإذا كل ما يصح عليه عدم فله مادة ، فلو صح عدم على النفس لسكانت مركبة من المادة والصورة لكن ذلك باطل لما بينا أنها ليست بجسم ، ولأننا على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادى لم يكن قابلاً لعدم ، وإلا لافترق إلى مادة أخرى ولا محالة يذنب إلى مادة له ، فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد .

والاعتراض لا نسلم أن الإمكان أمر ثبوتى وعلى هذا التقدير لا يستدعى محلاً ، وأيضاً فالنفس حادثة فكونها مسبوبة بالإمكان السابق لما لم يوجب كونها مادية ، فذلك إمكان فسادها .

سلبنا أنها لو قبلت عدم لسكانت مادية ، فلم لا يجوز قوله كل مادى جسم .

قلنا : لا نسلم بل منزهكم أن كل جسم مادى والموجبة السكلية لا تنعكس كتنفسها وكيف وهى تحت جنس الجواهر فتكون مركبة .

قوله : إذا نظرنا إلى الجزء المادى وجب أن يكون باقياً ، هب أنه يجب بقاء مادة النفس لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس ، لأن المركب لا يبقى ببقاء أحد أجزائه .

(١) أقول : الدور غير لازم على بيانه واختلاف النفوس بالماهية باطل لما مر والبيان فى الهوية ، وإنما يحصل من جهة البدن وإذا كان البدن مستعداً للنفس المستنسخ والنفس الحادث تغيراً ، وإن لم يكن مستعداً لهما بطل التناسخ وتعلق نفسين ببدن يوجب اختلاف أحواله بأن يحصل المقابلان معاً كالنوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال بالبدنية .

(٢) أقول : الدليل الثانى ليس بصحيح لأن التذكر إنما يكون بحاله ، وإذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكر بحاله ، والدليل الثالث الذى يقتضى تساوى عدد الهالكين والمحدثين على تقدير التناسخ ويجوز التعطيل على تقدير جوازه جدلى ، لأن الله تعالى بالتناسخ يقولون التساوى وإن كان مستبعداً فى الأوساط ، وأما الاختيار والإشراق الذين يلقون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل .

(*) أى أن الأرواح لا تنفى .

وتحقيقه أن المفصرد من إثبات بقاء النفس لإثبات سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير، لأنه على تقدير بقاء مادتها دون ضرورتها لا يمكن النطق ببقاء كالاتها إلا كان توقف إمكان تلك الكلمات على حصول الجزم الصوري الثابت (١).

(مسألة : النفس الباطنة مدركة للجزئيات عندنا خلافاً لارسطاطاليس وأبي علي)

لنا أن ههنا شيئاً يحمل السكلى على الجزئى ، وذلك الشيء مدرك لهما ، والمدرک للسكلى هو النفس فالمدرک للجزئى هو النفس .

احتجوا بأننا إذا تخيلنا مربعا مجزأ بمربعين مبريا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس فى الخارج ، إذ ربما لا يكون ذلك موجودا فى الخارج ، فهو إذا فى الذهن ، فحل أحد الجناحين إن كان محل الثانى استحالة حصول

(١) أقول : الفلاسفة يفرقون بين النفوس والأرواح ، فإن النفس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالأبدان ، والأرواح أجسام مركبة من الأبخرة والإدخنة المرتفعة من الدم المحتبس فى العروق ، والعدم يمنع عندهم على النفس دون الأرواح ، ولا يلزم من احتياج الغالب للعدم إلى المحل كونه مركبا من المادة والسورة إذ لو كان عرضا يكون فى محل ويكون لمكان عدمه فى محل ، مع أنه لا يكون مركبا من مادة وصورة ، وبالجملة هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصورة ، والأعراض الجسمانية والنفسانية وما يتركب منها ومن غيرها ، وذلك لانعدام أحد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة .

قوله : فى الاعتراض : الإمكان ليس ثبوتيا فلا يستدعى محلا ، ليس بوارد لأن هذا الإمكان هو الاستعداد كما مر وهو عرض وجودى وإلا لمكان الحجر يمكن أن يصير جنة كما يمكن أن يصير النطفة فى الرحم جنة ، وأما إمكان النفس فلا يستدعى محلا غير ماهيتها لأنه أمر يعقل عند نسبة ماهيتها إلى الوجود وذلك غير ما نحن فيه ، وأما الإمكان السابق فهو فى بدن الجنين بمعنى أنه مستعد لأن يكون له مدبر يتصرف فيه فيصير كاملا ، وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الأول نفس ناطقة مدبرة ، وهذا الاستعداد كان فى الشرطية لفيضان مدبر عليه ، وأما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول أثر المؤثر فتقطع علاقته عنه أما عدم هذا الاستعداد لا يقتضى عدم المدبر لأنه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود ، ولا يلزم من كون الوجود والاستعداد شرطا فى الفيضان كون عدمه شرطا فى التقابل ربما يكون شرطا فى اللافيضان وهو غير القناء ، وكون النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضى كونها مادية لأن الجنس ليس بمادة ولا العقل بصورة وإنما محمولان على البدان والمادة والصورة جزآن للجسم .

وقولهم بعد تقدير كون الشيء من نفس مادية على أن عدمها محال لبقاء مادتها ، وقول المصنف إن بقاء المادة لا يوقت بقاء المركب الذى هو النفس . فالجواب أنهم إنما يكفون ببقاء المادة لأن مادة النفس تكون جوهرها مفارقا باقيا مع بقاء ما يحل فيه ويلزم بالدليل الذى ذكره فى وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولبأديها كونه كذلك ، فيكون هو النفس والصورة التى فرضت كانت عرضا زائلا ، وكالاتها هو عليها بمبادئها ، وذلك لا يمكن أن يزول عنها .

الامتياز ، لأن امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة بين الأفراد ، لكن الامتياز حاصل ، فحل أحدهما غير محل الثاني ، وذلك لا يعقل إلا في الجسم أو الجسماني .

الجواب : الإدراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه ، ولأن عندكم الصور منطبعة في الخيال وإدراك بل غايته أنه مشروط فلم لا يجوز أن يقال تلك الصورة منطبعة في آلة جسمانية ثم النفس تطالعها وتذكرها^(١) .

(مسألة : اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيات البدنية بعد الموت)

واحتجوا عليه بأن اللذة لإدراك الملائم والملائم لها إدراك المجردات ، والإدراك حاصل بعد الموت فاللذة حاصلة هناك .

فيقال : إن قلتم إن اللذة نفس الإدراك وهو باطل لحصول الإدراك دون اللذة .

وإن قلتم الإدراك سبب اللذة فما الدليل عليه ، والاستقراء لا يفيد إلا الظن ، والقياس على سائر اللذات كذلك أيضا .

سلبنا لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب لاحتمال توقف تأثير المؤثر في ذلك الأثر على حضور شرط لم يحضر ، أو على زوال مانع لم يزل — والله أعلم^(٢)

(مسألة اتفقت الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة)

وضعف حججهم فيه مذكور في كتبنا الحكمية ، واتفقوا على أن تلك الشقاوة مخلدة وأن الشقاوة بسبب الهيات البدنية منقطعة ، وقد بينا إضعاف قولهم في الفرق ، فهذا جملة أصول القول في المعاد النفساني ، ولنتسكلم

(١) أقول : هذا الكلام مبنى على ظنه بهم أنهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك إنما يقولون إنها تدرك الجزئيات بآلة وتذكر الكلليات بغير آلة وما أورده من جانبهم دليل على كون إدراك الصورة بآلة ، وما قال في جوابهم غير مناف لذلك بل المنافاة كانت في تصوره لا غير على أن بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات قالوا الصورة الوصفية كالربع المنحى وغيره لا يرسم في الخيال بل يرسم في النفس بشرط تصرف النفس في آلة تتسمى بمحل الخيال ، ولا يلزم من اتسام الشيء في ذى وضع صيرورته ذا وضع ، لكن يلزم عكسه ، أعنى من ارتسام ذى الوضع فيما لاوضع له صيرورة ما لاوضع له ذا وضع .

(٢) أقول : إنهم ما قالوا إن اللذة نفس الإدراك كما ذكرت بل قالوا إنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم فإن كل لذية لم يدرك لا يكون لذية كالحلاوة في الفم الحدر وإن أدرك لا يكون ملائما لا يكون لذية كالأغذاء المشتبه عند الشبعان وكل مدرك بهذه الصفة لذية ولكون الحد مطردا منعكسا حصل المساواة ، وإذا قالوا نحن ما نريد باللذة إلا هذا المبنى لم يرد عليه كلام إلا بإيراد النقص وهم معترفون بأن مع حضور الشرط ووجود المانع لا يحصل المسبب من السبب أما ههنا لا سبب ولا مسبب بل حد ومحدود ، وإذا كانت ماهية اللذة هي هذا المبنى فهي تكون حاصلة عند حصوله وعندهم لا يدرك أكمل من المبدأ الأول فإدراكه أتم اللذات والعارفون معترفون به فإن لم تحصل اللذة كان إما لأن الإدراك لم يحصل بالحقيقة أو حصل والعارفون عن ذلك معها حاصلة .

الآن في المعاد البدني^(١) .

(مسألة إعاده المعدم عند أصحابنا جائزة خلافا للفلاسفة والكرامية

وأبي الحسين البصري من المعتزلة)

لنا أنه بعد العدم إن كان ممتنعا للماهية أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله ، وإن كان لا مرفق فيه لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع .

لا يقال : الحكم عليه بأنه ممتنع لداته أو لغيره لا يصح لأن الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو منافي للمعدم ، لأننا نقول الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكم فيكون مناقضا^(٢) .

واحتمج المخالف بأمر .

أحدهما : أن الشيء بعد عدمه نفي محض ولم تبق هويته أصلا فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ، لأن المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميز ثابت .

وثانيها : أنه بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله ، وما يفضى إلى أن لا يتميز عن مثله كان باطلا .

وثالثها : أنه لو أعيد لأعيد وقته الأول معه يلزم أن يكون مبتدأ مع أنه معا ، وذلك تناقض .

(١) أقول : إنهم قالوا الملسكات تنقسم إلى مالا تكون الآلات البدنية شرطا في حصولها كالأمور المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عارية عن الكمال التي تكون من جنس الملسكات الأولى وإذا انقطع منها التعلق بالآبدان بقيت على الجهل ، وإنما أدركت فوات كمالها الذي كانت الشواغل البدنية مانعة عنه فصارت معذبة بتلك الحالة ، ولما عارية عن الكمال الآلية فربما يزول ملسكتها الردية بزوال أسبابها البدنية فيزول تعذيبها به وهذا القدر كاف في الفرق .

(٢) أقول : القول بالإعادة لا يصح إلا مع النول بأن المعدم شيء ثابت حتى يزول عنه العدم والوجود مرة أخرى وقد تبين فيما مر أن الحكم بالوجوب والإمكان أو الامتناع أحكام عقلية على متصورات ذهنية فإن الحكم بامتناع وجود شريك الإله ليس على شريك ثابت في الخارج .

وقوله : الشيء بعد العدم إن كان ممتنعا للماهية أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله فالجواب عنه الشيء بعد العدم ممتنع بوجوده المنقيد ببعده العدم وذلك الامتناع ليس لمماهية بل هو لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود .

وقوله : الحكم على الممتنع بأنه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون مناقضا ، قد مر جوابه ، وهو أن الحكم على ما يمتنع وجوده يمتنع من حيث كونه ممتنعا ويمكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع ، وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين .

والجواب عن الأول : أن قولك أنه لا يصح الحكم عليه تناقض كما تقدم .
وعن الثاني : أنه لا يتميز عن مثله في علمنا وذلك عملاً بمضرة فيه أما في نفسه فلم .
وعن الثالث أنه إنما يكون مبتدأ لو وجد مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت (١) .

(مسألة أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرقها خلافاً للفلاسفة)

لأننا في نفسه ممكن والصادق أخبر عنه فوجب القول به ، وإنما قلنا إنه ممكن لأن الإمكان إنما ثبت بالظن إلى القابل أو المعامل وهما حاصلان ، أما بالنظر إلى القابل فلأن قبول الجسم الأمراض الفاعلية أمر ثبت له لذاته وما بالذات كان حاصلًا أبدًا فذلك القبول حاصل أبدًا ، وأما بالنظر إلى الفاعل فلاه تعالى بدأ بأعيان جزء كل شخص لكونه عالمًا بالجزئيات وقادرًا على جمعها وخلق الحياة فيها لكونه قادرًا على كل الممكنات ، وإذا كان كذلك كانت الإعادة ممكنة .

وإنما قلنا : إن الصادق أخبر عنه ، لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أجمعوا على القول به ، وإذا ثبت المقدمان ظهر المطلوب ، فإن قيل أما الكلام في الإمكان فبني على أصول تقدم القول فيها وعليها فلا نعيدها .
سلبنا لكن لا نسلم أن الصادق أخبر عنه .

قوله : الأنبياء أجمعوا عليه فلان لا نسلم ، فإن سائر الأنبياء لم يقولوا إلا بالمعاد الروحاني ، فأما محمد عليه الصلاة والسلام فقد جاء في شرعه ما يدل على المبدأ الجسماني ، ولكم قد علمت أن دلالة الانهاض ليست قطعية بل ظنية ، وأيضاً فكما جاء بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتوراة ، وإذا جاز

(١) أقول : تلخيص الحجة الأولى أن الشيء بعد عدمه نفي محض وإعادته تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة ، وتخلل النفي بين الشيء الواحد غير موقوف .
وقوله : القول بأنه لا يصح الحكم عليه متناقض قد مر فساده .

وتلخيص الحجة الثانية أن المعاد مثل المبتدأ واحد في الخارج سواء علمناهما واحداً أو لم نعلم ولا فرق بينهما غير ما يتوهم منهما بما لا حقيقة له في الخارج .

وتلخيص الحجة الثالثة : أن الشيء الواحد لا يمكن أن يتغير إلا بتغير عارض له لأن الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو المبتدأ بعينه وجب أن تكون نسبته إلى زمانه تلك النسبة الأولى نفسها وهذا ضعيف ، لأن الثاني تتغير نسبته إلى أزمنة بقاءه ولا يصير هو غيره بتغير تلك النسبة .

وقياس بعض نفاة المتكلمين من المحدثين إعادة المدموم على التذكر بأن قال التصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً وذلك باطل لأن التذكر لا يتصور إلا مع بقاء التذكر في الذهن وتخلل العدم بين الالتفات الأول إليه ، والالتفات الثاني ، وهما لم يمكن أن يكون شيء باقياً أصلاً .

المصير إلى تأويل الجسماني بالروحاني في باب التشبيه فلم لا يجوز مثله في هذا الباب (١) .

سلبنا أن دليلك يدل على قولك لكنه معارض بأمور .

أحدها : أن العالم أبدى فالقول بالحشر محال .

وثانيها : أن الجنة والنار إما أن تسكرنا في هذا العالم أو في عالم آخر أما في هذا العالم فإما أن تكون في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر ، والأول محال ، لأن الأجرام الفلكية لا تقبل الحرق ولا يخبث عليها شيء من الفاسدات .

والثاني : وهو محض التناسخ ، أما في عالم آخر فمحال ، لأن الفلك بسيط على ملاح فشكه السكره فلو فرض عالم آخر لكان كريا فيفرض بين العالمين خلاء وهو محال .

وثالثها : وهو أن إنسانا إذا أكله إنسان آخر حتى صار جزء بدن أحدهما جزء بدن الآخر فليس بأن يعاد

(١) أقول : قد أجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المماد ، فقال القائلون بإمكان إعادة الممدوم أن الله تعالى يمد لهم المماد كلفين ثم يعيدهم .

وقال القائلون بامتناعه : أن الله تعالى يفرق أجزاء أبدانهم الأصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة .

وأما الأنبياء المتقدمون على محمد ﷺ فآظاها من كلام أمته أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا نزل عليه في التوراة ، ولكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده كحزقييل وأشعيا عليهما السلام ، ولذلك أقر اليهودية .

وأما في الإنجيل فقد ذكر أن الاختيار يكونون كالملائكة وتكون لهم الحياة الأبدية والسعادة العظيمة ، وإلا ظهر أن المذكور فيه المعاد الروحاني .

وأما القرآن فقد جاء فيه كلاهما أما الروحاني ففي مثل قوله عز من قائل « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » ، وللذين أحسنوا الحسنى وزيادة ، « ورضوان من الله أكبر » ، وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدوا أكثره مما لا يقبل التأويل مثل قوله عز من قائل « قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة » ، « فلماذا هم من الأجساد إلى ربهم ينسلون » ، « فسيقولون من يمدنا قل الذي فطركم أول مرة » ، « وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما » ، « أيحسب الإنسان أن لن نجتمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه » ، « وإذا كنا عظاما نخرة » ، « وقالوا الجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء » ، « وكذا نضجت جلودهم بدانهم جلودا غيرها » ، « يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير » ، « أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور ، إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى .

أما القياس على التشبيه فغير صحيح لأن التشبيه مخالف للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع إلى التأويل .

وأما المعاد البدني فلم يقد دليل من عقل يدل على امتناعه فوجب لإجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها .

جزأ في أحدهما أولى من أن يعاد جزأ لبدن آخر وجملة جزأ لبدنهما محال ، فلم يبق إلا أن يعاد واحد منها .
ورابعها : أن المقصود من البهثة إما الإيلام أو دفع الألم أو الإلذاد ، والاول لا يصح أن يكون مقصود الحكيم ، والثاني باطل أيضا ، فإنه يكفي فيه البقاء على المعدم فبقى الثالث ، لكن ما يتخيله لذة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خلاص عن الألم أو انتقال من ألم إلى ألم آخر ، إنما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية ، وإذا كان كذلك كان رد النفس إلى البدن عبثا .

والجواب : أنه ثبت بالتواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان يشبث المعاد البدني وذلك لا يقبل التأويل .
أما المعارضة الأولى فالجواب عنها تقدم .

وعن الثانية: أن الخلاء جائز .

وعن الثالثة: أن الجزء الأصلي لأحدهما فاضل للآخر فرده إلى الأول أولى .

وعن الرابعة : ما تقدم في باب الاعتراض من إثبات اللذة الحسية (١) .

(تنبيه : المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتم إلا مع القول بإعادة المعدوم)

لما مر أن هوية الشخص ليس بمجرد الجسم بل لا بد فيها من الأعراض وهي قد عدت عند التفرق فلو لم يمكن إعادة المعدوم لامتنت إعادة من حيث إنه هو (٢) .

(مسألة : لم يثبت بدليل قاطع أن الله تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها)

واحتج القاطعون عليه بآيات .

أحدها : قوله تعالى وهو الأول والآخر، وإنما كان أولا لأنه كان موجودا قبل وجودها فكذا إما يكون آخر لو كان موجودا بعد وجودها .

(١) أقول : القول بأن العالم أبدى لا يناقض القول بحشر الأجساد ، لأن العالم ما سوى الله تعالى وليس هدم ما سوى الله شرطا في القول بالحشر .

قوله : الجنة والنار يكون في هذا العالم أو في عالم آخر يقال له ليس أحد واقفا على جميع أجزاء هذا العالم حتى إذا لم يجد فيه النار والجنة - حكم أنه في موضع آخر ، والمق أنا لا نعلم مكانها ، ويمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى «عندها جنة المأوى» ، يعني عند سدره المنتهى ، وأما المقصود من البعث فعند أهل السنة ليس أفعال الله تعالى بفرض ، وعند المعتزلة البعث واجب على الله تعالى ليجزى المسكنين ، وليس التعليل بالألم واللذة صحيحا عند أحد .

(٢) أقول : عندهم هوية الشخص ليس إلا الأجزاء التي لا تنعدم ولا تصير أجزاء لغير تلك البنية أما الأعراض فليست بحسبة في الهوية ، لأنها عند الأشاعرة لاتبقي زمانين وهوية الشخص باقية وعند المعتزلة فغير معتبرة .

وثالثها : قوله تعالى وكل شيء هالك إلا وجهه ، والهلاك هو الفناء .
ورابعها : قوله تعالى وكما بدأنا أول خلق نعيده ، بين أن الإعادة كالابتداء ، وكان الابتداء عن المدم فوجب أن تكون الإعادة أيضا عن المدم .

والجواب عن الأول : لم لا يجوز أن يقال هو الأول والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان .
وهو الثاني : لأن المالك هو المدموم بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع ، والأجسام بعد تفرقها تصير كذلك .

سلبنا أنه المدموم لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن إجراؤها على ظاهرها ، لأن وصفها بكونها هالكة يقتضي أن تكون مدمومة في الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب تأويلها ، فإنهم حلوها على أن ما لها من الهلاك ونحن حملناها على أنها قابلة للهلاك فلم يمكن تأويلكم أولى من تأويلنا .

وهو الثالث أن تشبيه الشيء بغيره لا يقتضي مشابهتهما في كل الأمور (١) .
(مسألة : سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب وأحوال أهل الجنة والنار فهي في أنفسها ممكنة)

والله تعالى عالم بالكل وكان خبر الصادق عنها مفيدا للعلم بوجوبها وصحتها (٢) .

(مسألة : وعيد الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة)

لنا قوله تعالى ولن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ، ولا بد للجمع بين العمومين ، فإذا أن يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بإيمانه ثم يدخل النار وهو باطل بالاتفاق ، أولا يدخل أحدهما وهو باطل أيضا ، أو يدخل النار بكبيرته ثم يدخل الجنة بإيمانه وهو الحق ، وأيضا قوله من يعمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة دليل ثان أن الخصم معترف بأن المؤمن يستحق الثواب بإيمانه فإذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الأول إما أن يبقى أولا يبقى ، فإن بقي وجب اتصال الثواب ولا طريق إليه إلا بنقله من النار إلى الجنة ، وإن لم يبق فهو محال لوجوه .

أحدها : أنه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي .

(١) أقول : الوصف بكون الشيء هالكا يقتضي أن يكون مدموما في الحال ليس بصحيح ، لأن الحال والاستقبال يشتركان في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع لحمله على الاستقبال لا يحتاج إلى تأويل ، وأما الأول والآخر إن كان بحسب الزمان فلا يصح في الآخر ، لأن على تقدير الإفتاء إذا إعادة الخلق أسكنهم الجنة والدار لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون آخرها مطلقا كما كان أولا ، فإذا لا بد فيه من تأويل إلا إذا حمل الأول على كونه مبدءا لكل شيء والآخر على كونه غاية كل شيء .

(٢) أقول : ليس في هذه المسألة موضع بحث .

والثاني: وهو أنهما لو كانا ضددين كان طريان الاستحقاق الطارىء مشروطا بزوال الاستحقاق السابق ، فلو كان زواله لأجل طريان هذا الحادث لزم الدور (١) .

الثالث : وهو أنه إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب وفعل معصية استحق بها خمسة أجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى ، لأن أجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية ، أيضا فإما أن يتقضى مجموع العشرة فهو ظلم أولا يتقضى شيء منها وهو المطلوب (٢) .

الرابع: إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء من العقاب ، فالطارىء إيمان يحبطه الأول ولا ينحبط كما هو قول أبي علي ، أو يحبط وينحبط كما هو قول أبي هاشم في الموازنة ، والأول باطل لأنه يصير فعل الطاعة السالفة لنوعا محضا لا يظهر له أثر في جلب نفع ولا دفع ضرر ، وهو باطل لقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » ، والثاني باطل لأن سبب زوال الاستحقاق الأول حدوث الاستحقاق الثاني ، فإذا ما لا يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الأول ، وإذا وجد الاستحقاق الثاني وزال به الأول استحال أن يزول هذا الاستحقاق الثاني ، لأنه ليس له منزلة فيصير هو القسم الأول الذي كان مذهبا للآتي على وقد أبطلناه .

يبقى أن يقال : كل واحد من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعة ولكن هذا محال ، لأن علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة لوجدنا دفعة ، لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين هذا خلف ، فهذه وجوه دالة في فساد قولهم في المحابطة ، ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب (٣) .

دليل ثالث : قوله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » وكذا قوله تعالى « وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » ، وكلمة على للحال ، يقال رأيت الأمير على أكله أى حال أكله ، فالآية تقتضى ' حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم ، وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة .

(١) أقول : هذا إشكال على توارد جميع الأضواء وما هو الجواب هناك فهو الجواب مهمنا ، والنهيق أن الاستحقاق ليس بمرور فهو عرض ولا يبقى زمانين عند أهل السنة وأيضا عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق ، وأما عند المعتزلة فالطارىء أولى بالبقاء لأنه أقوى إذ هو مقارن لمؤثره الذى يوجد ، والسابق وإن كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره ، فإذا الطارىء يفتى السابق ويبقى ، وهذا على تقدير الفصل بالإحباط إذ يفتى منه ما هو مقابل له ثم يفتى ، وهذا على تقدير القول بالموازنة .

(٢) أقول : الاستحقاق غير ثابت حتى يتميز إحدى الخمستين عن الأخرى وهذا مثل ما يكون لأحد على غريم عشرة دنائير فأدى الغريم خمسة فلايس له أن يقول أى الخمستين أديت ، لأن الخمستين ليستا بمتمايزتين ، بخلاف أنه إذا كان لواحد عند آخر خمستان وجوديتان فطالب لإحداهما فله أن يقول أيهما تريد أن أسلبها لإليك وذلك لكون عينهما موجودة .

(٣) أقول : لا بد على أن يقول الحكم في الثواب والعقاب الأخير فإن الكافر المعاصي إن أسلم ومات بالإسلام يجب ما قبله ، وإن كان مؤمنا وأطاع ثم ارتد ومات انجذبت خيراتاه وصارت لغوا بالاتفاق . وأما في الموازنة فلا بد هاشم أن يقول : الطاعات والمعاصي مثبتة في جرائد الكرام الكائنين ، وإذا كان كذلك فطاعات تبطل استحقاق المعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الطاعات ولا يلزم الدور .

دليل رابع : أجمع المسلمون على كونه تعالى عفرا والعمو لا يتحقق إلا عند إسقاط العذاب المستحق ، عند الخصم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجبة ، لا يبقى للعمو معنى إلا إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة .

احتج الخصم بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ، وبقوله ولأن الفجار لن يرحموا ، والجواب سنين في كتاب أصول الفقه أن صنف العموم ليست قاطعة في الاستغراق بل ظاهرة محتملة للخصوص ، وإذا كان كذلك لم يمكن التمسك بها والقطع على الوعيد ، وأيضا فهو معارض بآيات الوعد ولا طريق إلى التوفيق إلا ما ذكرنا (١) .

(مسألة : أجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم)

أما الكافر الذي بانغ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب فقد زعم الجاحظ والستري أنه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ، والباقون أبوه وادعوا فيه من الإجماع وبالله التوفيق (٢) .

القسم الثالث في الأسماء والأحكام

(مسألة : لانزاع في أن الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبادة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة بحيث به خلافا للمعتزلة)

فإنهم جعلوه اسما للطاعات وللسماعات فإنهم قالوا إنه اسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان (٣) .

(١) أقول : لفظة « على » تفيد معنى « مع » كما في قول الشاعر :

على أتى راض بأن أحمل الهوى وأخلص منه لا على ولا ليا

« وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » ، يعني مع ظلمهم ، وإسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب في نفس الأمر ، إنما صار واجبا لأن الله تعالى وعد بذلك ووعد بذلك ووفاه بما وعد هو المغفرة وهو العفو ، ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه والتوفيق بين بعض الآيات يمكن أما بين الحكم بخلود القاتل في النار ، وبين الحكم بخلود المؤمن في الجنة إذا كان القاتل مؤمنا مشكلا ولا خلاص منه إلا بالتأويل ، وهو إما بحمل القاتل على لا يؤمن أو بإخراج المؤمن عن كونه مؤمنا بسبب القتل أو حمل الخلود على الزمان الطويل .

(٢) أمول المبالغ في الاجتهاد إما أن يصير أصلا أو يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ، ومحال أن يؤدي الاجتهاد إلى الكفر فالكافر إما مفلد للكفر وإما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ، ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب ، وقوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » ، خطاب إلى أهل الدين لا إلى الخارجيين منه والذين لم يدخلوا فيه .

(٣) أقول : ينبغى أن يراد في قوله بكل ما علم بحيث به بالضرورة ، لأن المسائل المختلف فيها إذا علم عالم ←

لنا أن هذه الطاعة لو كانت جزءاً من مسمى الإيمان شرعاً لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريراً وبالجملة نقصاً لكنه باطل بقوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» وقوله تعالى «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» واحتج الخصم بأمر.

أحدها: أن فعل الواجبات هو الدين بقوله تعالى «وما أمروا إلا ليعبدوا الله» إلى قوله «فذلك دين القيمة» فقوله تعالى «وذلك» يرجع إلى كل ما تقدم، فكان كل ما تقدم هو الدين والدين هو الإسلام لقوله تعالى «إن الدين عند الله الإسلام» والإسلام هو الإيمان، إذ لو كان غيره لما كان مقبولاً عن اتغاه لقوله تعالى «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه» ولما كان الإيمان مقبولاً علمنا أنه الإسلام، وإذا ثبت ذلك لزم أن فعل الواجبات هو الإيمان.

وثانها: أن قاطع الطريق يخزي يوم القيامة، والمؤمن لا يخزي يوم القيامة، فالقاطع غير مؤمن، أما أن قاطع الطريق يخزي فلأن الله تعالى يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى في صفتهم «ولهم عذاب النار» وكل من أدخل النار فقد أخزي لقوله تعالى «ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته» ولما قلنا بأن المؤمن لا يخزي لقوله تعالى «يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه».

وثالثها: لو كان الإيمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى أو الجبت والطاغوت مؤمناً.

ورابعها: قوله تعالى «وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم».

والجواب عن الأولين: أنا نحمل ذلك على كمال الإيمان ضرورة التوفيق بين الأدلة.

وعن الثالث: بأننا نخصه ببعض التصديقات والتخصيص أهون من التغير.

وعن الرابع: أننا نحمله على الإيمان بتلك الصلاة لأعلى نفس الصلاة^(١).

بالنظر الدقيق والاحتماد البالغ في الرسول بأحد طرفيه ليس له أن يكفر مخالفته من مجتهدي أهل القبلة على مخالفته في ذلك، ولعل هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة فإنه أوردناها فيما بعد، والمعتزلة لم يجعلوا الإيمان اسماً للطاعات وحده بل جعلوه اسماً للتصديق بالله وبرسوله وبأسكنه من المعاصي، فإن من صدق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالإجماع مؤمناً، وسيجيء قولهم في كتاب أصول الدين.

(١) أقول: الإيمان يقع على معان، وأنه تارة يدل على الإسلام بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم» وكذا الإسلام فإنه تعالى يقول هذا وتارة يقول «إن الدين عند الله الإسلام» والإيمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى «ولإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً» ومازادهم إلا إيماناً وتسليماً، وأيضاً «يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله» ولما تفيد الحصر فإذا التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج إلى تحمل.

وقولهم: قاطع الطريق ليس بمؤمن لما قالوه لقولهم بمنزلة بين المنزلتين وسيأتي ذكره، وفي قوله «وما كان»

(تنبيه : صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه)

وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا .

وجهور الخوارج كافر لقوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون . .
وعند الأزارقة مشرك .

وعند الزيدية كافر لنعمة .

وعند الحسن البصري مناقق لقوله عليه الصلاة والسلام : آية المنافق ثلاث ، (١) .

(مسألة : الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص)

لأنه لما كان اسما لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة بحجته به ، وهذا لا يقبل التفاوت ، فمكان مسمى
الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان .

وعند المعتزلة لما كان اسما لأداء العبادات كان قابلا لهما .

وعند السلف لما كان اسما للإقرار والاعتقاد والعمل فكذا ذلك ، والبحث لغوى ولكل واحد من الفرق
نصوص .

والنوفيق أن يقال : الأعمال من ثمرات التصديق ، فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان
كان مصروفا إلى أصل الإيمان ، ومادل على أنه قابل لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل (٢) .

← الله ليضيع إيمانكم ، يمكن أن يحمل الإيمان على الصلاة ولا يلزم منه بطلان القول بأنه التصديق إذ كان
الاسم مشتركا .

(١) أقول : هذا الخلاف وقع بعد رسول الله ﷺ ، والخوارج لما قالوا بتشكيب الفاسق ورأوا عليا كرم
الله وجهه يقتل جمعا من أهل القبلة ويصلي عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاق بسبب واحد من هذين الفعلين
قطعا وتبرءوا عنه ، وفي زمن الحسن البصري وقع هذا البحث بين أهل عصره فتمسك جماعة بأن الإيمان هو
التصديق والمسلم لا يخلو من أن يكون مصدقا بالله ورسوله أو لا يكون ، والثاني بالاتفاق كافر ، والاول
مؤمن ، والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن وذنبه إما يغفر له أو يشفع فيه النبي ﷺ أو يعذب
مذابا منقطعا وهؤلاء هم المرجئة والفضيلية ، وذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد إلى أن صاحب الكبيرة يخلد
في النار الآيات الدالة على تخليد عقوبة أهل الكبائر ، والمؤمن لا يخلد في النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر ، وهذا
هو القول بالمنزلة بين المنزلتين ، واعتزلوا عن خلقة الحسن ولذلك سمو بالمعتزلة وهم الوعيدية ، أما القائل
بأنه مشرك فيقول ذلك لأنه يعمل عملا لله وعملا لغيره فصاروا مشركين بمنه لغتهم لقوله تعالى : ولا يشرك
بعبادة ربه أحدا ، والحسن حكم بنفاتهم للخبر المذکور .

(٢) أقول : المعتزلة قالوا إن أصول الدين خمسة القول بالتوحيد وبالعدل وبالنبوة والأمر بالمعروف ←

(مسألة: أكثر أصحابنا قالوا أنا مؤمن إن شاء الله)

لا لقيام الشك ، إما للتبرك أو للصرف إلى العاقبة ^(١) .

(مسألة الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به)

فعلى هذا لا تكفر أحدا من أهل القبلة ، لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرا وبالله التوفيق ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين ^(٢)

(القسم الرابع في الإمامة)

فصل : منهم من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل .

أما القائلون بوجوبها ، منهم من أوجبها عقلا ومنهم من أوجبها سمعا ، أما الموجبون عقلا ففهم من أوجبها على الله تعالى ومنهم من أوجبها على الخلق .

والذين أوجبوها على الله تعالى هم الإمامية ثم ذكرنا في وجوبها وجوها .

أحدها : أن يكون لطفا في الزجر عن المقبحات العقلية وهو قول الاثنى عشرية .

والثاني : أن يكون معلما بمعرفة الله تعالى وهو قول السبعية .

وثالثها : أن يعلمنا اللغات وأن يرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم .

وأما الذين أوجبوها على غير الله تعالى فهو قول الجاحظ والكعبي وأبي الحسين البصري .

وأما الذين أوجبوها سمعا فقط وهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة .

وأما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والاصم .

لنا أن صلب الإمام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيسكون واجبا أما الأول فلأننا نعلم إذا كان الخلق لهم

والنهي عن المنكر وبالوعد والوعيد ومن لم يقر ببعض هذه لم يكن مسلما ، ومن أقر بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمنا ، والجمهور من سائر الفرق يعتبرون الإيمان بالله وبصفاته وبالنبي عليه الصلاة والسلام وبما ورد بما اتفقت الأمة عليه وباليوم الآخر ، والشيعة يقولون الإيمان بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة والإمامة ، وبسبب هذا الاختلاف يختلف أقوالهم على ما يفرع على ذلك .

(١) أقول : المعتزلة ومن تبعهم يقولون اليقين لا يمتثل الشك والزوال ، فقول القائل أنا مؤمن إن شاء الله لا يصح إلا عند الشك أو خوف الزوال ، وما يوم أحدهما لا يجوز أن يقال للتبرك .

(٢) أقول : هذا مبنى على ماضى من حد الإيمان ، وهو أقرب إلى الاحتياط من قول الباين فإن في تكفير المسلمين خطرا .

رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان احترازهم عن المفاصد اتم عما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس ، وأما إن دفع الضرر عن النفس واجب فبالإجماع عند من يقول بالوجوب العقلي وبضرورة العقل عند من يقول به^(١) .

(مسألة: الشيعة جنس تحت أربعة أنواع الإمامية والكيسانية والزيدية والغلاة الإمامية)

فالذين استقر رأيهم على أن الإمام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام على بن أبي طالب ثم ولده الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر رضوان الله عليهم أجمعين . وقد كان لهم في هذه المراتب اختلافات فيقول القائلون بالنص الجلي على علي بن أبي طالب رضى الله عنه اتفقوا على أنه متمين للإمامة .

وعن فرقة الإمامية أنهم قالوا الأمر بعد النبي عليه الصلاة والسلام إلى علي بن أبي طالب يفعل في الإمامة ما أحب ، إن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولاها غيره .

(١) أقول الإمامية يقولون نصب الإمام لطف ، لأنه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية واللطف واجب على الله تعالى ، أما السبعية فلا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى ولا بالحسن والقبح العقليين ولا يعتمدون في الإمامية إنما هم يقولون بأن التعليم واجب ومعرفة الله لا تحصل إلا بجموع النظر والتعليم ، ثم الشخص المتمين للإمامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته وكل ما يأمر به هو فبر واجب ، وطاعة وكل ما ينهى عنه معصية وقبح أو محرم ، وسموهم بالسبعية لأن متقدمهم قالوا الاثمة سبعة ، وعند السابع وهو محمد بن إسماعيل توقف بعضهم عليه ، وجاوزوه بعضهم وقالوا الاثمة يزيدون على سبعة ، سبعة كأيام الأسبوع ، والذين قالوا الإمام يعلمنا اللغات والأغذية فهم من الغلاة وليس هذان الصنفان من الإمامية .

والدليل الذي جاء به المصنف على وجوب الإمامية سمعاً فصغراً عقلياً من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه ، وكبراه التي أحالها إلى الإجماع أوضح عقلاً من الصغرى ، والأولى أن يعتمد على قوله تعالى : «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» ، وعلى قوله عليه الصلاة والسلام : «من مات ولم يعرف لإمام زمانه مات ميتة جاهلية» ، وعلى أمثال ذلك ، ومن الظاهر أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وآله بعد وفاته أجمعوا على طاعة لإمام بعده فذهب بعضهم إلى أنه نص صلى الله عليه وآله وسلم على علي كرم الله وجهه ، وبعضهم قالوا إنا ننصب إماماً ونصبوا أبا بكر رضى الله عنه وبايعوه جميعاً وبايعه على رضى الله عنه أيضاً ، ولو لم يكن نصب لإمام واجبا لخالفهم من الأئمة أحد في ذلك ، ثم اجتمعوا على عمر رضى الله عنه بنص أبي بكر رضى الله عنه عليه ، ثم على عثمان رضى الله عنه بسبب الشورى ، ثم على علي رضى الله عنه لإجماع أكثر أهل الحل والعقد عليه ، وعرف من ذلك أن الإمام ينصب إما بنص من الذي قبله وإما باختيار أهل الحل والعقد لإياه وهذا هو العمدة عند أهل السنة ، ولم يذكره المصنف رحمه الله تعالى في هذا الكتاب .

(*) انظر في تفصيل ذلك «اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين» ، بتجقيقنا .

وزعم الكرامية وهم أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين للتيهاني أن الصحابة كفرت بمخالفتهم النص الجلي، وأن هلياً كفر ترك القتال معهم .

أما الآكثرون اتفقوا على أنه كان متعيناً في الإمامة وإن كان محققاً في ترك القتال للثقة ، ثم اختلفوا بعد موته . وزعمت السبائية أصحاب ابن سبأ أنه لم يمت وأنه في السحوات وأن الرعد صوته والبرق سوطه وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه فإذا سمع هؤلاء صوت الرعد يقولون عليك السلام يا أمير المؤمنين .

وأما الباقر فماتوا بموته .

ثم اختلفوا ، منهم من قال الإمام بعده محمد بن الحنفية فهو قول الكيسانية على ما سيأتي قولهم في فصل مفرد والأكثرون قالوا بعده الحسن .

ثم اختلفوا بعد موت الحسن فمنهم من ساق الإمامة إلى ولد الحسن وهو الملقب بالرضا من آل محمد ، ومنه إلى ولده عبدالله ثم إلى ولده محمد وهو النفس الزكية ، ثم إلى أخيه إبراهيم ، والأكثرون ساقوها من الحسن إلى الحسين ثم اختلفوا بعد قتله ، فمنهم من ساقها إلى أخيه محمد بن الحنفية وهو قول أكثر الكيسانية والأكثرون ساقوها إلى ولده علي زين العابدين .

ثم اختلفوا بعد موته فالزيدية ساقوها إلى ولده زيد بن علي كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد ، والإمامية ساقوها إلى محمد الباقر .

واختلفوا بعد موته ، فمنهم من قال إنه لم يمت ينتظرونه ، ومنهم من قطع بموته وهم الأكثرون .

ثم اختلفوا فمنهم من ساقها إلى غير ولده هم فريقان .

أحدهما الذين ساقوها إلى محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسين وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد النخعي .

وثانيهما الذين ساقوها إلى أبي منصور البلخي على ما سيأتي شرح هاتين الفرقتين في فصل الفلاة .

أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين .

أحدهما الذين قطعوا بأنه لم يمت ولن يموت حتى يظهر أمره وهو القائم المهدي ، ورووا عنه أنه قال لو رأيتم رأسي مدهداً عليكم من الجبل فلا تصدقوا ولاني صاحبكم صاحب السيف .

ثم اختلفوا فقالت النابوسية بغيره وقال آخرون إنه لم يمت وإن أوليائه يرونه في بعض الأوقات وإنه يعدم وينهب ولكن ما عين له وقتاً للخروج .

وثانيها : الذين آمنوا أن جعفر مات ولا إمام بعده وسيرجع إلى الدنيا فيملا الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً وهم النابوسية .

وثالثها : الذين ساقوا الإمامة إلى ولده ، والذين ساقوا الإمامة إلى غير ولده .

ورابعها : التيمية أصحاب عبد الله بن سعيد التيمي .

وخامسها : الجمعية أصحاب أبي جمعة من النكوفة .

وأما الذين توقفوا في سوق الإمامة من جعفر إلى ولده وغير ولده وهم اليعفرية أصحاب أبي بصير فإنهم جوزوا كلا الأمرين.

ثم اختلف القائلون بإمامة موسى بن جعفر بعد موته .

فمنهم من توقف في موته وقال لا أدري مات أو لم يميت ويقال لهم الممطورية ، لأن يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء السبعية قال لهم ما أنتم إلا كلاب مطورة .

ومنهم من قطع أنه لم يميت ، وأنه حي .

ثم اختلفوا فزعمت البشرية أصحاب محمد بن بشرن موسى حي لم يميت ولا يموت إلى الوقت المعلوم ، وأنه أوصى بالإمامة إليه .

وزعمت القرامطة أن موسى أوصى بها إليه .

وأما القاطعون بموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى والأكثرون ساقوها إلى ولده علي الرضا .

ثم القائلون بإمامة علي اختلفوا بعد موته فمنهم من لم يقل بإمامة ولده محمد التقي لسخفه وعدم علمه في ذلك الوقت ، فإنه لما مات الرضا كان سن التقي أربعة ومنهم من قال ثمانية ، فأما الأكثرون قالوا بإمامة التقي .

ثم اختلفوا فقال قوم لا يبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلوم لكل الدين أصوله وفروعه ، وإن كان صغيرا كما في حق عيسى عليه السلام ، وقال آخرون إنه كان إماما على معنى أن الأمر له دون سائر الناس ، ولكن لا يجوز أن يكون إماما في الصلوات ومفتيا في الحوادث ، وأما المغي كان بعض أصحابه إلى أن صار بالغا .

ثم القائلون بإمامة التقي اختلفوا بعد موته ، فمنهم من ساقها إلى ولده موسى والأكثرون ساقوها إلى علي التقي .

ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم أنه هو المنتظر ، ومنهم من ساقها إلى ولده جعفر ، والأكثرون ساقوها إلى ولده الحسن بن علي .

ثم اختلفوا بعد موت الحسن على اثني عشر قولاً .

الأول : أنه لم يميت لأنه لو مات وليس له ولد ظاهر خلا الزمان عن الإمام المصوم وأنه خير جائر .

الثاني : أنه مات لكن سيجيء وهو المعنى بكونه قائما أي يقوم بعده .

الثالث : أنه مات ولا يجيء واسكنه أوحى بالإمامة إلى أخيه جعفر .

الرابع : بل أوحى بها إلى أخيه محمد .

الخامس : أنه لما مات من غير عقب علينا أنه ما كان إماما وأن الإمام جعفر .

السادس : بل ظهر أن الإمام كان محمدا لأن جعفرا كان مجاهرا بالفسق والحسن كان فاسقا في الخفية فتعين

محمد للإمامة .

السابع : أن الحسن خلف أبنا ولد قبل موته بسنتين اسمه محمد استتر خوفا من عمه جعفر وغيره من الأعداء وهو المنتظر .

الثامن : أن له ابنا ولد بعد موته بثمانية أشهر .

التاسع : لما مات الإمام ولا ولد له فلا يجوز انتقال الإمامة منه إلى غيره فبقى الزمان خاليا من الإمام ولما رفعت التكليف .

العاشر : يجوز أن يكون الإمام لامن ذلك النسل بل من نسل آخر من العلوية .

الحادى عشر : لما لم يجوز انتقال الإمامة من ذلك النسل إلى نسل آخر ، ولا يجوز خلو الزمان عن الإمام علما أنه بقى من نسله ابن ولأن كما لا نعرفه فنحن على ولايته إلى أن يظهر .

الثاني عشر : أمر الإمامة معلوم إلى عتي الرضا وبعده مختلف فيتوقف .

واعلم أن هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلى المتواتر على هؤلاء الاثنى عشر (١) .

(فصل : في شرح فرق الكيسانية)

هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على رضى الله عنه اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم وأنه أخذ لهم التأويل والباطن والآفاق والانفس من ابن الحنفية رحمة الله عليه وانتهى الأمر بهم إلى رفض الشرائع وإنكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ وكان المختار بن أبى عبيد الله الثقفى الكوفى القائم بثأر الحسين رضى الله عنه خارجيا أولا وزيريا ثانيا وشيعيا ثالثا وسنيا رابعا ، ويقال إن عليا رضى الله عنه كان يسمى المختار بكيسان فهذه الفرقة يقال لها الكيسانية وهم المقتدون على إمامة محمد بن الحنفية .

ثم اختلفوا فذهب الحياينة أصحاب حيان بن زيد السراج إلى أنه كان إماما بعد على بن أبى طالب ، واحتجوا عليه بأن عليا دفع إليه الراية يوم الجمل وقال :

(١) أقول : هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بإمامة على كرم الله وجهه وأكثرها مما لم يوجد له أثر غير المكتوب فى كتب غير معتمد عليها والنص الجلى لا يقولون به فى غير على رضى الله عنه ، فإن النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على على رضى الله عنه كان جليا فى مثل قوله : من كنت مولاه فعلى مولاه ، وعند الزيدية كان خفيا لأنه محتاج إلى ضم مقدمات إليه يدل الجميع على إمامته ، والنصوص من كل إمام من الاثنى عشر على من بعده عندهم معلوم ولا يعتبر الجلاء ولا الخفاء فيها ولا كلام على ما فى هذا النقل ، لأنه نقل مجرّد نقله من الكتب ، وقد رأيت رسالة لبعض الزنجيين من قدماء الشيعة أنه ذكر فيه أن المشهور أن الأئمة تفرق سبعا وسبعين فرقة والشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلا عن غيرهم ، فذكر من الزيدية عشر فرق ، ومن الكيسانية اثنتى عشرة فرقة ومن الإمامية أربعا وثلاثين فرقة ومن الغلاة ثمانى فرق ومن الباطنية ثمان أو تسع فرق لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام كالغلاة وبعض الباطنية - والله أعلم بحقيقة الحال .

اطمن بها طعن أبيك محمد لاخير في الحرب إذا لم توفد

وهذا يدل على أن عليا أقامه مقام نفسه فهو موجب للإمامة .

والأكثر من أنهم أثبتوا لإمامته بعد قتل الحسين رضى الله عنه واحتجوا عليها بوجهين .

الأول : أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالإمامة إليه .

الثاني : أن الذى بقى من ولد الحسين وهو زيد بن زين العابدين كان صبييا ولم يكن أهلا للإمامة فتعين محمد لها ثم إن المختار دعى الناس إلى ابن الحنفية ، وزعم أنه من دعائه ثم تبناه ، فلما عرف محمد ذلك تبرأ منه ، ثم إن مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبد الله بن الزبير فدها ابن الحنفية إلى طاعته فهرب منه إلى عبد الملك بن مروان فكره عبد الملك كونه بالشام وأمره بالرجوع إلى اليمن فخرج إلى اليمن فأتى طريقه ، ثم اختلفت الكيسانية فمنهم من قال إنه حى فى جبل رضوى وأنه بين أسد ونمر يحفظانه وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل ويعود بعد النوبة فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا وظلما وهو المهدي المنتظر .

ولما هوقب بالحبس انخروجه إلى عبد الملك بن مروان وقبله إلى يزيد بن معاوية وهذا قول الكرامية أتباع أبي كرب الضرير وكان السيد الحيرى على هذا المذهب وهو يقول :

ألا قل الوصى فدتك نفس أطلت بذلك الجبل المقاما

فى أبيات فمنهم من أقر بموته واختافوا على القولين .

الأول : الذين ساقوا الإمامة بعده إلى زين العابدين .

الثاني : الذين ساقوها إلى أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الأكثرون من الكيسانية ، وزعموا أن محمدا أفضى إليه بالأسرار من علم النبأويل والباطن .

واختلفوا بعد موت أبى هاشم إلى سبعة أوجه .

الأول : الإمام بعده زين العابدين .

الثاني : أن أباه هاشم مات منصرفا إلى الشام بأرض السراة وأوصى بالإمامة إلى على بن عبد الله بن عباس ثم أوصى على إلى ابنه محمد ، وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم المقتول بخران ، ثم إن الغائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس إليها فقبل أبو مسلم صاحب الدولة ودعا الناس إلى إبراهيم ، ولما عرف مروان ابن محمد أن الدعوة إليه أخذه وحبسه فتحييرت الشيعة فقبل لهم بقطين بن موسى وهو أحد قدماء الدعوة إلى إبراهيم الإمام فى حبس مروان فقلت له إلى من تكفى فقال إلى ابن الحارثية ، وأراد أخاه أباه العباس السفاح ويقال إن أباه مسلم حين كان كيسانيا واقتبس من عذتهم وعلوهم على أن تلك العلوم مستودعة فى أهل البيت فكان يطلب المستقر فيه فبعث إلى الصادق أنى قد دعوت للباس عن موالاة بنى أمية إلى موالاة أهل البيت ، فإن رغبت فيها فلا مزيد عليك ، فكتب إليه الصادق ما أنص من رجالى ولا الزمان زمانى قال إلى أبى العباس .

الثالث : أن أباه هاشم أوصى بالإمامة إلى ابن أخيه الحسن بن على بن محمد بن الحنفية ، فلما ملك الحسن أوصى

إلى ابنه علي بن الحسن فهلك ولم يخلف ، فرجع عنده إلى الوقوف على ابن الحنفية ، وهم أصحاب عبد الكريم ابن عمر البراز .

الرابع : لابل أوصى بها إلى بنان بن سيمان الفهمي الغالي .

الخامس : لابل أوصى بها إلى عبد الله بن عمرو بن حارث الكندي .

السادس : لابل أوصى إلى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب ، فهذه الاختلافات الكثيرة تحسكات لا طائل لها وبالله التوفيق والمدد^(١) .

(فصل : في شرح فرق الزيدية)

فالذي يجمعهم أن الإمام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالنص الحق ، ثم الحسين ، ثم كل فاطمي مستحق لشرائط الإمامية دعى الخلق إلى نفسه شاهر لسيفه على الظلمة .

واختلفوا فقال بعضهم الرسول عليه الصلاة والسلام نص علي بن علي والحسن والحسين ، وقال آخرون الرسول نص علي بن علي وهو نص علي الحسن والحسين ، وفرقهم ثلاثة .

() أقول في هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك بما رواه أصحاب التواريخ باختلاف بينهم أما ما قالوا لأن زين العابدين بعد الحسين كان صليبا فليس كذلك ، لأنه كان ابن ثلاث وعشرين سنة ، وإنما لم يحارب يوم الطف لأنه كان مريضا ، وكان للحسين ابن آخر اسمه علي أيضا وكان عمره سبع سنين قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية في طريق البصرة أيضا فيه نظر ، لأنه كان عند وفاته بالمدينة وقال أصحابه إنه غاب بهجلا رضوى وقال السيد الحميري في حقه هذه الآيات :

ألا إن الأئمة من قریش لدى التحقيق أربعة سواء
علي والثلاثة من بنيهم هم الأسباط ليس بهم خفام
فسبط سبط إيمان وبر وسبط غيبتة كربلاء
وسبط ملا الأرضين عدلا لإمام الجيش يقدمه اللواء
تواری لا يرى فيهم زمانا برضوى عنده غسل وماء

ثم إن السيد الحميري رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال :

تجهفرت باسم الله والله أكبر وأيقنت أن الله يعفو ويغفر

في آيات ، وقوله ظهر أصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقتلها أبو مسلم منهم إلى قوله بعث إلى الصادق كلها بخلاف ما رويوه وهو أن أبا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كابنهم وأمينهم وأصله كان من أصفهان ولما ظهرت دعوتهم عمرووا والتسوا أميرا بعثه بنو العباس إلى خراسان وجعلوه كبير أهل الدعوة وخرج وجرى ماجرى وبعث أبو سلمة فاضيا إلى العراق وهو كان يميل إلى التشيع ، فبعث إلى الصادق ، وقال له الصادق ما أنت من رجال ولا الزمان زمانى وقتله أبو مسلم لذلك ، وبالجملة انقطعت الكيسانية ولم يبق منها أحد .

الجارودية أصحاب أبي جارود بن ياد بن منعد العبدي، زعم أن الرسول عليه الصلاة والسلام نصر على علي بالوصف دون التسمية والناس قد قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف وإنما نصبوا أبا بكر رضى الله عنه باختيارهم ففسقوا به .

والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير : زعموا أن البيعة طريق الإمامية وأثبتوا إمامة الشيخين بالبيعة أمرا اجتماعيا ، ثم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطئونهم لكنهم يقولون الخطأ فيه لا يبيح الفسق ، وطعنوا في عثمان وكفروه وكفروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم عليا .

والصاحبة أصحاب الحسن بن علي بن حنيفة كان يثبت إمامة أبي بكر وعمر ويفضل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة إلا أنه توقف في عثمان وقال إذا سمعنا ماورد في حقه من الفضائل اعتقدنا إيمانه ، وإذا رأينا أحداهم التي نعمت عليه وجب الحكم بفسقه فتحرينا في أمره وفوضناه إلى الله تعالى ، وقول هؤلاء في الأصول قريب عن مذهب المعتزلة (١) .

(فصل : في الإشارة إلى عمدة مذهب الإمامية)

مدار مقالاتهم في الاستدلال على قاعدة والجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة أخرى .

أما الأول : أن الإمام لطف لانا نعلم بالضرورة بعد استقرار الدرف أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهرينهم عن القبائح فإن امتناعهم عنها أكثر من العكس ، واللفظ يجري مجرى التكميد وإزالة المفسدة ، ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الإمامة أيضا واجبة .

وبنوا على هذا عصمة الأنبياء قالوا لمكان صدور القبيح عن الخلق عوج لهم إلى الإمام فلو تحقق هذا في حق الإمام لافتقر هو إلى إمام آخر ولزم التسلسل .

وبنوا كون الإجماع حجة على هذا لأنه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم لا يقول إلا بالحق كان الإجماع كاشفا عن قول المعصوم هو حق ، فسكان الإجماع حجة ، فظهر بهذا أن العلم بكون الإجماع دليلا لا يتوقف على العلم بصدق الرسول .

وبنوا إمامة علي بن أبي طالب على وجوب عصمة الإمام ووجوب حقيقة الإسلام .

(١) أقول : شرائط الإمامة عند الزيدية خمسة ، أحدها أن يكون من أحد السبطين أعني من بني الحسن أو من بني الحسين ، وثانيها أن يكون شجاعا ثلثا يهرب من الحرب ، وثالثها أن يكون عالما ليعين الناس في الشرع ورابعها أن يكون ورعا ثلثا ينف بيت مال المسلمين ، وخامسها أن يخرج على الظلمة شاهرا سيفه ويدعو إلى الحق ، وكان الإمام عليا بالنص الخفي ، ثم الحسن ، ثم الحسين لقوله عليه الصلاة والسلام « الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا إن خرجا أو لم يخرجوا ، ولم يكن زين العابدين إماما لأنه ماخرج ، وكان ابنه زيد إماما وهم ينسبون إليه ، وسموا الإمامية بعده الروافض لأنهم رفضوا زيدا حتى قتل ، وهم في الأصول معتزليون وفي الفروع حنفيون إلا في مسائل معدودة .

بيانه أن العقل لما دل على أن الإمام واجب العصمة وكل من قال بذلك قال إنه على بن أبي طالب وذلك معلوم بالضرورة وبعد الاستقراء من دين محمد عليه الصلاة والسلام ، فلو قلنا إن الإمام غير علي كان ذلك خرق للإجماع ، وبهذا أثبتوا لإمامة سائر أئمتهم .

وأثبتوا وجود إمامة محمد بن الحسن العسكري وغيبته وإمامته قالوا إن وجود هذا الشخص وبقائه في هذه المدة الطويلة ممكن والله قادر على الممكن وثبت امتناع خلو الزمان عن الإمام المعصوم ، وكل من قال بذلك قال إنه هذا فلو كان غيره لقدح ذلك في الإجماع .

لا يقال أليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة فكيف ادعيتهم لإجماع الكل على هذا الترتيب ، ولأن الإسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينافعون في هذا الترتيب .

لأننا نجيء عن الأول بأن القائلين بغير هذا الترتيب انقضوا فلو كان قولهم حقا كان أهل هذا الزمان مع إجماعهم على ترك ذلك القول بجميعه على الخطأ ، وأنه غير جائز ، وأما مع خلاف الإسماعيلية فغير قاذح لما بينا أن الإمام يجب أن يكون معصوماً وهم فساق بل كفره لقدحهم في الشرع ، وقولهم بتقديم العالم فهذا غاية تقرير مذهبهم .

ثم إن على هذا المذهب اعتراضاً وهو أن علياً وأولاده لو كانوا أئمة فم لم يشتغلوا بالإمامة وحاربوا الظلمة لأجلها ، فعند هذا قررت الشيعة قاعدة أخرى وهو القول بمجواز النقية قياساً على جوار اختفاء النبي عليه الصلاة والسلام في الغار ، فظهر أن اعتمادهم في مذهبهم أما في الاستدلال فعلى وجوب الإمامة عقلاً ، وأما في دفع الاعتراضات فعلى القول بالنقية ، فإن صح كلامهم في هاتين المقدمتين فلدست لهم ، وإلا فلا .

وأما تمسكهم بالنصوص من القرآن والأخبار فذلك مما يشاركهم الزيدية فيه .

وأما رواية النص الجلي فالأذكىاء منهم معترفون بأنه لا يجوز ادعاء النواتر فيها حتى أن الشريف المرتضى وهو أجل الإمامية قدراً وأكثرهم علماً وأعوصهم فكراً ونظراً روى في كتاب الشافي عن أبي جعفر بن قبة أن السامعين لهذا النص كانوا قليلاً .

والاعتراض لا نسلم وجوب الإمامة ولا نسلم كونها لطفاً .

وقوله : الخلق إذا كان لهم رئيس معصوم كان اللطف أتم .

فيلزمكم وجوب ذلك فلما لم يجب ذلك بالاتفاق علمنا أن ذلك إما لأن نصب الأمراء والقضاة المعصومين في كل محل وإن حصلت النفقة المذكورة إلا أن هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى علمها ، أو لأن ذلك وإن كان لطفاً محضاً خالياً عن شوائب المفاسد لكن اللطف غير واجب وعلى التقديرين فالقول في الإمام الأعظم مثله وهذه النسبة ههنا كافية ، والاستقصاء مذكور في كتبنا المطولة .

سلمنا وجوب الإمامة فلا نسلم أن الإجماع حجة .

قوله الإجماع يكشف عن قول المعصوم .

قلنا نفي بالإجماع الإجماع الذي لا نعرف له مخالفاً أو الذي نعرف أنه لا يخالف له ، والأول ممنوع لأن عدم علمنا

بالمخالف لا يدل على عدمه ، والثاني مسلم لكن لا نسلم أنه يمكننا العلم بالإجماع على هذا الوجه ، فن الذي يمكنه القطع أنه ليس في أقصى الشرق والغرب أحد يخالف هذه المسألة .

لا يقال : إنه يمكننا أن نعلم أنه لا يخالف لأن العبرة بالعلماء لا بالعوام والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون فيمكننا أن نتعرف أقوالهم ، ولأن ما ذكره يفضي إلى سد باب الإجماع ، وأنتم لا تقولون به .
لأننا نجيب عن الأول بأننا لا نسلم أن العلماء من أهل العصر معروفون في العالم لأن أهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق وبالعكس ، ولأن الإمام المعصوم أجل الأئمة وأفضلهم مع أنه غير معروف في العالم ، فإن العلماء الذين نعرفهم في العالم نعلم في كل واحد منهم أنه ما عاش ثلثمائة سنة أو أكثر ، وأنه ليس ولد الحسن العسكري بل نعلم أباه وجده وحيث أنه فقله لو صح مادعوتهم لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفي إمامتكم .

لأننا نقول لو كان لكان مشهورا فيما بين الناس وإذ ليس مشهور فهو غير موجود .

لا يقال : لوجاز خفاء ذلك لجاز أيضا خفاء قوله ومذهبه إذ ليس تجوز أحدهما بأبعد من تجويز الآخر .
وعن الثاني إنما نعترف بإمكان الإجماع حيث يكون العلماء قليلين تحويهم بلدة ، وأما الآن فلا ندرى ، ولعل في أهل العالم من يرفعهم أن أبابكر واجب العصمة أو يدعى ذلك في إنسان آخر ، فإذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع .
سلمنا أن الإجماع يكشف عن قول المعصوم ، لكن قول المعصوم متى كان حجة مطلقا أم عند عدم التقية ، الأول ممنوع بيننا وبينكم بالاتفاق ، والثاني مسلم لكنه لا يدل على أن القرآن المجمع عليه حجة .
لا يقال إن الإمام واقف على ذلك تقية وخوفا وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالإجماع .

سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بأنه لو كان إماما لأظهر الطلب كما أظهره على رضى الله عنه مع معاوية ، وكما أظهر الحسين مع يزيد ، حتى آل الأمر إلى قلة المبالاة بالقتل ، ولأن عبد الرحمن بن عوف لما بايع يوم الشورى عليا على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فترك الأمر كذلك مع أنه كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ وأنه كان ينوي به غير ظاهره ، فإن في المعارض المندوحة عن الكذب ، فن لم يرض بهذا القدر كيف يقال إنه رضى بالكفر للتقية وتام الكلام مذكور في النهاية .

ولنختم هذا الكلام بما يحكى عن سليمان بن جرير الزيدى أنه قال إن أئمة الرافضة وضعوا مقالات الشيعة ثم لا يظفر معهما أحد عليهم .

الأول: القول بالبداة فإذا قالوا إنه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الأمر على ما أخبروه قالوا بدا الله تعالى فيه قال زاده ابن أعين من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الإمام رضى الله عنه هذه الآيات :

فتلك أمارت تهى بوقتها وما لك عما قدر الله مذهب
ولولا البدا سمعته غير فائت ونعت البدا نعت لمن يتقلب
ولولا البدا ما كان ثم تصرف وكان كنار دهرها تتلعب
وكان كضوء مشرق بطبيعة والله عن ذكر الطبايع مرغب

والثاني التقيّة : فكلمّا أرادوا أشياء يتسكّمون به فإذا قيل لهم هذا خطأ وظهر بطلانه قالوا إنما قليناها تقيّة (١).

تم بعون الله كتاب المحصل للرازي

• • •

الحمد لله بنعمته تمّ الصالحات : وأشهد أن لا إله إلا الله شهادة تثقل بها ربنا ميزان الحسنات وأصلّي وأسلم على علم الأعلام وهادى الأنام إلى دين الملك العلام محمد بن عبد الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد - :

فقد تم بعون الله وحسن توفيقه هذا السفر العظيم والمؤلف الكبير الخطير د محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، أشيخ الإسلام الإمام الهمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي وبذيله تلخيص المحصل للإمام نصير الدين الطوسي.

والله أسأل أن ينفعنا بعلم هذين الإمامين العظيمين ويجمعنا من الذين يسمعون القول فيتبعون أحسنه .
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه .

(١) أقول : لأنهم لا يقولون بالبدا ، وإنما القول بالبدا ما كان لإلا في رواية رويها عن جعفر الصادق أنه جعل لإسماعيل القائم مقامه فظهر من اسماعيل ما لم يرتضه منه ، فجعل القائم موسى فمثل عن ذلك فقال بدا لله في أمر لإسماعيل ، وهذه رواية ، وعندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً أو ما التقيّة فإنهم لا يجوزونها إلا لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه فيظهر ما لا يرجع بفساد في أمر عظيم ديني أما إذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها ، والمصنف اقتصر في باب الإمامة على إيراد أقوال بعض الشيعة ولم يورد أقوال الغلاة والباطنية ، ولم يورد أقوال المعتزلة ، ولا أقوال أهل السنة والجماعة .

ولما ألزمنا تلخيص كلامه في هذا الكتاب ، فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى ومصلين على نبيه وآله عليهم السلام ومستغفرين عما جرى على قلمنا بما لا يرضى الله سبحانه به .

تم بعون الله تلخيص المحصل للطوسي

فهرست كتاب

عصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين الرازي
وكتاب تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي

| | |
|----|---|
| ٣ | مقدمة |
| ٥ | ترجمة مؤلف الكتاب - مولده - نسبه ولقبه - آراء العلماء فيه |
| ٦ | أساتذته |
| ٧ | فنتته مع السكرامية |
| ٨ | وصيته - وفاته |
| ٩ | مصنفاته |
| ١١ | ترجمة نصير الدين الطوسي - اسمه وصفته ومولده - عليه - النصير وهو لاكر |
| ١٢ | دهاؤه - حله وسه صدره - مصنفاته |
| ١٥ | خطبة الكتاب |
| ١٦ | أركان علم الكلام - الركن الأول في المقدمات - المقدمة الأولى في العلوم الأولية - القول في التصورات |
| ١٩ | القائلون بالتصور |
| ٢٠ | القول في التصديقات - افتراق العالم فرقا أربعة - الفرقة الأولى - الفرقة الثانية |
| ٢٨ | الفرقة الثالثة |
| ٣٩ | الفرقة الرابعة |
| ٤٠ | المقدمة الثانية في أحكام النظر - تعريف النظر |
| ٤١ | الفكر المفيد للعلم |
| ٤٣ | لا حاجة في معرفة الله تعالى وتقدس إلى المعلم |
| ٤٤ | الناظر يجب ألا يكون عالما بالمطلوب - المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة |
| ٤٦ | وجوب النظر سمعى |
| ٤٧ | أول الواجبات - حصول العلم عقيب النظر الصحيح بأي شيء هو ؟ |
| | النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه - الفكر هو ترتيب تصديقات يتوسل بها إلى تصديقات آخر |
| ٤٩ | - حضور المتقدمين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة على رأى ابن سينا |
| | العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول - الدليل وأقسامه - تعريف الدليل |
| ٥٠ | والإشارة وبيان أقسامها |

- ٥١ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور - الدليلات بأثرها مستندة إلى صدق الرسول
- ٥٢ الدليل والمدلول إما أن يكون أحدهما أخص من الثاني أولا - تقسيم المعلومات - أحكام الموجودات
- ٥٥ المعدوم
- ٥٩ تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات
- ٦٠ لا واسطة بين الموجود والمعدوم
- ٦٤ التفرع على القول بالحال
- ٦٥ تقسيم الموجودات
- ٦٦ خواص الواجب لذاته - الواجب لذاته لا يتركب عن غيره - الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره
- ٦٧ الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيته - الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوده زائدا عليه
- ٦٨ الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين
- ٦٩ وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي
- ٧٠ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته - الواجب لذاته لا يصح عليه العدم - الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته
- ٧١ خواص الممكن لذاته وتعريفه - الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال
- ٧٥ الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل
- ٨٠ الممكن لذاته متساوي الطرفين - رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب - علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لا الحدوث
- ٨١ الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المؤثر
- ٨٢ تقسيم الموجودات على رأي المتكلمين
- ٨٣ خواص القديم والحديث - استحيل لإسناد القديم إلى الفاعل ورأى الفلاسفة في ذلك - إثبات القدماء
- ٨٤ وهي ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته
- ٨٤ القدم والحديث ليستا صفتين - زعم الفلاسفة أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة
- ٨٥ العدم لا يصح على القديم - تقسيم الممكنات على رأي الحكماء
- ٩٢ تقسيم المحذورات على رأي المتكلمين
- ٩٤ الزعم بأن البرودة عدم الحرارة - هل الرطوبة عدمية أو وجودية - الثقل أمر زائد على الحركة
- ٩٥ - اللين معناه عدم ثباته الغامز - معنى الملازمة والحشونة
- ٩٦ الزعم بأن المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة عاقلها قائمة بأنفسها - الاختلاف في حصول الجوهر بالحيز
- ٩٧ الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر
- ٩٧ الزعم أن الاجتماع والافتراق أمران مغايران للكون والنقص للجوهر بالحيز - هل المحوى حال استقراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركا - الأكوان بأسرها متضادة

- ٩٨ بيان ماهية الحياة
- ٩٩ القائلون بالحياة منهم من أثبت أن الموت صفة وجودية - البنية ليست شرطا لوجود الحياة
- ١٠٠ الاختلاف في حد العلم - العلم ليس سلبيا
- ١٠١ هل يكون العلم الواحد علما بمعلومات
- ١٠٢ المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه - العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة
- المعلوم كلها ضرورية - لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبيا وبالفرع ضروريا - الاختلافات في
- أن اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسهما أو لآخر يرجع إلى الصارف - قول البعض أن
- ١٠٣ المعلوم غير المعلوم
- ١٠٤ بيان العقل الذي هو مناط التكليف
- ١٠٥ القدرة مع الفعل
- ١٠٧ القدرة لاتصال للضدين - الزعم أن المعجز صفة وجودية
- الزعم بأن إرادة الشيء كراهة ضده - العزم هو الإرادة الجازمة - هل المنافاة بين إرادتي الضدين
- ١٠٨ ذاتية أو للصارف - الإرادات تنهى إلى إرادة ضرورية
- ١١٠ الاختلاف في الإبصار
- ١١١ الإدراك عند سلامة الحاسة وحصول المبصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا
- الاختلاف في أنه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ إدراك الشم - الاتفاق
- ١١٢ على انتقال الأعراض
- ١١٣ امتناع قيام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة
- ١١٤ اتفاق الأشاعرة على امتناع بقاء العرض
- العرض الواحد لا يحل في محلين خلافا لآبي هاشم - تركيب الأجسام المركبة عن الأجزاء - والبسيط
- ١١٥ المحسوس قابل للانقسام
- ١١٨ زعم ابن سينا أن الجسم مركب من الهيولى والصورة
- زعم ضرار والنجار أن ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة
- ١١٩ النظر الثاني في العوارض - اختلاف أهل العلم في حدوث الأجسام
- ١٣١ الأجسام بأثرها متماثلة خلافا للنظام
- ١٣٢ الأجسام باقية خلافا للنظام - التداخل محال في الأجسام خلافا للنظام
- ١٣٣ الأجسام يجوز خلوها عن الألوان والطعوم والروائح خلافا لأصحابنا - الأجسام مرئية خلافا للفلاسفة
- ١٢٤ الخلاء جائز عندنا خلافا لبعضهم
- ١٣٥ الأجسام متناهية خلافا للهند
- ١٣٦ العلم لا يجب أن يكون أبديا خلافا للفلاسفة والكرامية

- ١٤٠ تقسيم الأجسام - الجسم الفلكي
- ١٤١ الأجسام العنصرية
- ١٤٢ الجواهر الروحانية - القول في الملائكة والجن والشياطين
- ١٤٣ خاتمة في أحكام الموجودات - كل موجودين لابد أن يكونا متباينين بنفسيهما - الغيران إما أن يكونا مثلين أو مختلفين
- ١٤٤ يستحيل الجمع بين المثلين عندنا خلافا لبعضهم - الزعم أن الغيرين متغايران بمعنى وكذا المثلان والضدان والمختلفان
- ١٤٥ النظر الثاني في العلة والمعلول - كون الشيء مؤثرا في غيره متصور تصورا بديهيا - العدم لا يعمل ولا يعمل به - المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان
- ١٤٦ المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلمتين مختلفتين خلافا لبعضهم - العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد خلافا لبعضهم
- ١٤٧ العلة العقلية يجوز أن يتوقف إيجابها لآخرها على شرط منفصل خلافا لبعضهم - العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة خلافا لبعضهم - الركن الثالث في الإلهيات والنظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء القسم الأول في الذات
- ١٤٨ مدبر العالم واجب الوجود
- ١٤٩ صانع العالم موجود
- ١٥٣ القسم الثاني في الصفات - ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات أمينها خلافا لأبي هاشم
- ١٥٤ ماهية الله تعالى غير مركبة - الله تعالى ليس بمتحيز خلافا للجسمية
- ١٥٥ الله تعالى لا يتحد بغيره - الله تعالى لا يحل في شيء
- ١٥٦ الله تعالى ليس في شيء من الجهات خلافا للكرامية
- ١٥٧ لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية
- ١٥٨ الاتفاق على استحالة الالم عليه تعالى والاختلاف في اللذات العقلية - الاتفاق على أنه تعالى ليس موصوفا بالألوان والطعوم والروائح
- ١٦٠ القول في الصفات الشبوتية - اتفاق العقلاء على أنه تعالى قادر
- ١٦١ اتفاق العقلاء على أنه تعالى عالم
- ١٦٥ اتفاق العقلاء على أن الله تعالى حي
- ١٦٧ اتفاق على أنه تعالى مريد والاختلاف في معناه
- ١٦٨ اتفق المسلمون على أنه سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه
- ١٧١ اتفاق المسلمين على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى ولكنهم اختلفوا في معناه
- ١٧٢ أبو الحسن الأشعري وأتباعه ذهبوا إلى أن الله تعالى باق ببقاء يقوم به رذهب القاضي وإمام الحرمين إلى نفيه
- ١٧٤ مذهب أكثر المتكلمين أنه تعالى عالم بكل المعلومات خلافا لبعضهم
- ١٧٥

- ١٧٨ مذهب أهل السنة أن الله تعالى قادر على كل المفردات
- ١٨٠ اتفق أهل السنة على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة
- ١٨٣ البارى تعالى ليس مريدا لذاته وهو قول أبى على وأبى هاشم والخلاف فيه مع النجار - لا يجوز أن يكون الله تعالى مريدا بإرادة حادثة خلافا للمعتزلة والكرامية
- ١٨٤ كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية
- ١٨٥ الصفه القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة خلافا لبعضهم - خبر الله تعالى صدق
- ١٨٦ ال- كلام القديم مسموع الآن - بعض فقهاء الحنفية يزعمون أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وأن المكون محدث
- ١٨٧ الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله وراء السبع أو الثمانى
- ١٨٨ أزعم بأن حقيقة ذات الله تعالى لا تعرف
- ١٨٩ الاختلاف فى رؤية الله تعالى
- ١٩٣ الإله تعالى واحد
- ١٩٤ القسم الثالث فى الأفعال - زعم الأشعرى أنه لا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره
- ١٩٩ الله تعالى مريد لجميع الكائنات
- ٢٠١ قالت الفلاسفة ثبت أنه تعالى واحد محض لا يصدر عنه إلا الواحد
- قالت الفلاسفة الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك أو الخير غالب فيه كما فى هذا العالم
- ٢٠٢ المراد بالحسن والقيبح
- ٢٠٤ لا يجب على الله شىء خلافا للمعتزلة
- ٢٠٥ لا يجوز أن يفعل الله شيئا لغرض خلافا للمعتزلة وكثر الفقهاء
- ٢٠٦ قالت المعتزلة علة حسن التكليف التعويض لاستحقاق التعظيم
- ٢٠٧ القسم الرابع : ال- كلام فى الأسماء - الركن الرابع : فى السمعيات - تعريف المعجز
- ٢١٦ عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام
- ٢٢١ الكرامات جائزة خلافا لبعضهم - الأنبياء أفضل من الملائكة خلافا لبعضهم
- ٢٢٣ القسم الثانى فى المعاد - اختلاف أهل العلم فى المعاد - والمقصود عندما يشير الإنسان إلى نفسه بقوله أنا
- ٢٢٦ النفوس البشرية متحدة بالنوع على مذهب أرسطاطاليس - النفوس حادثة على رأى أرسطاطاليس
- ٢٢٧ القائلون بحدوث النفس اتفقوا فى فساد النفس
- ٢٢٨ اتفاق الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح
- ٢٢٩ النفس الناطقة مدركة للجزئيات خلافا لبعضهم
- ٢٣٠ سمادة النفوس العالمة النقية - شقاوة النفوس الجاهلة
- ٢٣١ إعادة الممدوم
- ٢٣٢ المعاد ومعناه

| | |
|-----|---|
| ٢٣٤ | المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتم إلا مع القول بإعادة المعلوم - لم يثبت بدليل قاطع أن الله تعالى يعيد الأجزاء ثم يعيدها |
| ٢٣٥ | سائر السمعيات ممكنة في أنفسها - وعيد الكبائر منقطع خلافا لبعضهم |
| ٢٣٧ | وعيد الكافر المماند دائم - القسم الثالث في الأسماء والأحكام - تعريف الإيمان في اللغة والشرع |
| ٢٣٩ | القول في صاحب الكبيرة - الإيمان لا يزيد ولا ينقص خلافا لبعضهم |
| ٢٤٠ | أن مؤمن إن شاء الله - معنى الكافر - القسم الرابع في الإمامة |
| ٢٤١ | أجناس الشيعة |
| ٢٤٤ | شرح فرق الكيسانية |
| ٢٤٦ | شرح فرق الزيدية |
| ٢٤٧ | الإشارة إلى عمدة مذهب الإمامية |

